

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**ACCEPTATION OU TOLÉRANCE DU TROISIÈME GENRE À JUCHITÁN ?
ÉTUDE FÉMINISTE DES TRANSFORMATIONS SOCIALES
PRODUITES PAR L'ÉMERGENCE D'ACTRICES-SUJETS
MUXES-FEMMES**

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL

PAR
MARIE-EVE GAUVIN

MAI 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Sur l'air de *I Will Survive*, de Gloria Gaynor

Après trois ans et demi
Et plusieurs centaines de pages
Ça y est c'est fait, j'ai accouché
J'ai enfin déposé !

Y a tellement d'monde à remercier
Pis j'ai tendance à faire ça long
Donc j'ai pensé faire ça « pépé »
Pis d'vous chanter une p'tite chanson

Depuis trois ans
Dans les rafales
Y a celle qui m'remonte le moral et
Valorise mon cheminement
Elle a financé mes études
Et calmé mes incertitudes
J'ai bien beau aimer les muxes,
Mais sans Nengeh c'tait impossible !

Et y a personne
Autant qu'Janik
Qui a eu à endurer
Les hauts, les bas d'mes états d'âme
Qui a été là pour nourrir ma
persévérance
Et célébrer chaque pas de ma traversée

Qui l'aurait cru, j'ai survécu !?
C'te mémoire-là, je l'ai bâché
Un peu partout depuis l'Mexique
Y a eu Québec et l'Île magique,
Y a eu Varennes et Ste-Julienne
Bien entourée, j'ai survécu !

Mes parents m'ont nourrie,
logée, blanchie, quatre mois
Ils ont aussi révisé la
Linguistique du mémoire
Je leur devais déjà la vie,
Là j'ai arrêté de calculer
Je réalise...
Combien je suis privilégiée

Mes chers amis-es
Steph et Alex,
Fidèles comparses de rédaction
De débats féministes...
De fascinante transition
De légitimes « passes » de déprime
De trucs, astuces et références
J'ai terminé... mais j'vous lâche pas !

Autour du monde
Y a mes deux sœurs
Julie la grande coopérante
Marylène folle d'une Brésilienne
Chacun de vos passages en ville
M'ont ravivée, m'ont fait rêver
Aux aventures qui viendraient après...

Vous y avez cru, j'ai survécu !
Grâce au clavier de Valérie
Grâce aux bons soins de ma coloc
Grâce aux mots doux du beau ti-Guy
Et inspirée par le combat de tante
Mimi...

J'ai survécu!

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	IX
LISTE DES FIGURES.....	X
RÉSUMÉ	XI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I LE TROISIÈME GENRE « MUXE » DANS LA SOCIÉTÉ ZAPOTÈQUE DE JUCHITÁN	9
1.1 Traditions et rôles sociaux de sexe	9
1.1.1 Les hommes	11
1.1.2 Les femmes.....	12
1.1.3 Le troisième genre	14
1.1.4 Les muxes	20
1.2 Transformations sociales actuelles.....	29
1.2.1 Passage d'un travestissement occasionnel et privé à un travestissement quotidien et public	29
1.2.2 Augmentation du travail du sexe	32
1.2.3 Pratiques sexuelles « à risque » et stigmatisation.....	34
1.3 Le rôle central de la lutte au VIH/sida dans la mobilisation collective	35
1.4 Conclusion et question de recherche.....	38
CHAPITRE II ANCRAGES THÉORIQUES PENSER LE TROISIÈME GENRE ET L'ACTION COLLECTIVE	39
2.1 Introduction.....	39

2.2 La construction des problèmes sociaux dans l'interaction.....	41
2.2.1 Le problème social, un construit.....	42
2.2.2 L'inter-action en contexte.....	43
2.3 De la construction à la déconstruction : le genre dans les études féministes.....	46
2.3.1 Le genre est un principe diviseur.....	47
2.3.2 Le genre a des effets matériels.....	48
2.3.3 Le genre se fait et se défait	56
2.4 L'action collective pour le changement social.....	66
2.4.1 La reconstruction du Sujet en acteur-sujet.....	68
2.4.2 Trajectoires de subjectivation politique.....	71
2.4.3 Développer des <i>praxis</i> féministes de déconstruction du genre.....	74
2.5 Conclusion : tolérance ou acceptation du troisième genre ?	79
CHAPITRE III MÉTHODOLOGIES DE RECHERCHE.....	82
3.1 Introduction.....	82
3.2 Recherche qualitative.....	84
3.2.1 Principes de la recherche sociale féministe	85
3.2.2 Opérationnalisation de la question de recherche et objectifs.....	86
3.3 L'observation participante de type ethnographique.....	87
3.3.1 Lieux d'observations et informateurs clés.....	92
3.3.2 Les observations directes	96
3.3.3 La prise de notes	99
3.4 Les entretiens semi-dirigés.....	100
3.4.1 Stratégie de recrutement	101
3.4.2 La grille d'entretien	104
3.5 Traitement et analyse des données	106
3.5.1 Résumé des propos	107
3.5.2 La codification des données d'entrevues.....	107

3.5.3 Les observations participantes	109
3.6 Considérations éthiques	110
3.7 Biais et limites de la recherche	112
CHAPITRE IV PRÉSENTATION DES DONNÉES À PROPOS DES MUXES-FEMMES	117
4.1 Introduction	117
4.2 Profil sociodémographique des répondantes.....	117
4.2.1 Identités ethniques et langue-s parlée-s	119
4.2.2 Âge, origine et lieu de résidence, situation familiale.....	119
4.2.3 Scolarisation	120
4.2.4 Occupation professionnelle	122
4.2.5 Le rapport aux hommes	123
4.3 Formation de l'identité muxe-femme.....	127
4.3.1 La culture populaire et l'influence des pairs.....	127
4.3.2 Les modèles familiaux	128
4.3.3 L'ouverture du milieu familial.....	129
4.4 Rôles et caractéristiques spécifiques.....	131
4.4.1 Soutien économique et domestique	131
4.4.2 Sexualité et érotisme.....	132
4.4.3 Personnalité.....	133
4.4.4 Vêtements et apparences codés féminins	134
4.5 Les formes de discriminations vécues et identifiées	136
4.5.1 Au plan familial	137
4.5.2 Au plan social	137
4.5.3 Au plan institutionnel	144
4.5.4 À l'intérieur de la communauté muxe	145
4.5.5 Augmentation de la violence, un problème transversal ?.....	147

4.6 Conclusion	149
CHAPITRE V DONNÉES À PROPOS DE LA PARTICIPATION.....	150
5.1 Introduction.....	150
5.2 Les milieux de participation.....	150
5.2.1 <i>La Vela de Las Intrépidas buscadoras de peligro</i>	152
5.2.2 L'association <i>Gunaxhii Guendanabani</i>	152
5.2.3 Le Collectif <i>Binni Laanu</i>	155
5.2.4 La troupe de théâtre <i>Las Intrepidas vs el sida</i>	156
5.2.5 <i>Trabajadoras sexuales en acción</i>	157
5.2.6 <i>Guendanavanii IXTEPEC</i>	157
5.2.7 <i>Las Gacelas de San Blas atempa</i>	158
5.3 Origines et motivations	159
5.3.1 Pour leur santé sexuelle, mais surtout celle des autres	159
5.3.2 Pour la Vela des Intrépides et autres spectacles	161
5.3.3 Pour apprendre, discuter et faire de nouvelles rencontres	163
5.3.4 Autres motivations.....	163
5.4 Obstacles à la participation	164
5.4.1 Gestion du temps et des priorités	164
5.4.2 Leadership : critiques et conséquences.....	166
5.4.3 Les conflits « intra » et « inter » groupes	168
5.4.4 Problèmes sociaux	170
5.5 Perception des changements sociaux opérés.....	171
5.5.1 Au plan individuel	172
5.5.2 Au plan familial	176
5.5.3 Au plan social	180
5.5.4 Au plan de la communauté muxe	185
5.6 Tolérance ou acceptation des muxe-femmes ?.....	187

5.7 Conclusion	189
CHAPITRE VI ANALYSE ET DISCUSSION : PRAXIS DE TRANSFORMATION DE LA TOLÉRANCE DES MUXES-FEMMES	
6.1 Introduction	191
6.2 Affirmation de la féminisation du genre	192
6.2.1 Les incitatifs : espaces d'expérimentation et modélisation	192
6.2.2 Les freins liés au sexisme	194
6.2.3 Les freins liés aux enjeux capitalistes.....	195
6.2.4 Les freins liés à l'hétéronormativité	196
6.2.5 Les freins liés à l'ethnicité.....	197
6.3 Se joindre à un groupe.....	198
6.3.1 Les incitatifs : sollicitation, prise de conscience et responsabilisation..	198
6.3.2 Division des rôles et des devoirs: des freins à la création de soi	202
6.4 Former son propre groupe.....	206
6.4.1 Les incitatifs : l'esprit critique et la volonté de création	206
6.4.2 Le financement des actions : un frein à l'agir ensemble	211
6.5 Création d'alliances et radicalisation des objectifs d'actions	215
6.5.1 Les incitatifs : maîtriser les savoirs et exercer le pouvoir	215
6.5.2 Défis et enjeux pour la pérennité de la praxis.....	219
6.6. Conclusion	223
CONCLUSION « ÇA SUFFIT LA TOLÉRANCE! NOUS LUTTONS POUR L'ACCEPTATION »	
APPENDICE A CARTE LOCALISANT JUCHITÁN AU MEXIQUE.....	231
APPENDICE B CONTEXTE SOCIOÉCONOMIQUE DES ZAPOTÈQUES DE L'ISTHME	233
APPENDICE C STYLE DES FEMMES DE JUCHITÁN.....	238
APPENDICE D CARTE DE JUCHITÁN ET SES ENVIRONS	240

APPENDICE E CARTE DE JUCHITÁN ET SES QUARTIERS	242
APPENDICE F LES GRILLES D'ENTRETIEN.....	244
APPENDICE G PROGRAMME ET INVITATION À LA SOIRÉE DE PRÉSENTATION DES RÉSULTATS PRÉLIMINAIRES	251
APPENDICE H FORMULAIRE DE CONSENTEMENT ÉCLAIRÉ	254
BIBLIOGRAPHIE	258

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
3.1 Étapes de la démarche de recherche.....	83
4.1 Profil des répondantes.....	118
5.1 Participation des répondantes.....	151

LISTE DES FIGURES

Figures	Page
A.1 Carte localisant Juchitán au Mexique.....	232
C.1 Frida avec une figurine Olmèque, Cayoacan 1939.....	238
C.2 Lila Downs, chanteuse américano- mexicaine.....	238
C.3 Femmes de Juchitán à la célébration d'un anniversaire de naissance.....	238
D.1 Carte de Juchitán et ses environs.....	241
E.1 Cartes de Juchitán et ses quartiers.....	243

RÉSUMÉ

À Juchitán, les *muxes* forment une communauté du « troisième genre » – ni homme ni femme traditionnellement tolérée à l'intérieur de cette société autochtone zapotèque. Leur existence revêt un intérêt pour le travail social et les études féministes, car elle questionne les normes de la construction binaire du sexe, du genre et de l'hétérosexualité. Cette recherche qualitative s'intéresse à la montée de l'intolérance sociale envers les muxes-femmes. Cette intolérance s'expliquerait par le lien entre leurs pratiques homosexuelles et le VIH/sida ainsi que la féminisation du « troisième genre ». Les muxes-femmes s'impliquent depuis 15 ans dans des actions collectives de lutte au VIH/sida et je les ai rencontrées afin de savoir comment elles perçoivent les transformations de la tolérance sociale à leur égard.

J'ai passé trois mois sur le terrain à Juchitán et dans ses environs, entre février et mai 2009. J'ai procédé à la cueillette de données par l'observation participante et la réalisation de neuf entretiens semi-dirigés individuels avec des muxes-femmes qui participent, à des degrés variables, à des actions collectives. Les données issues de cette recherche qualitative, ont été collectées puis analysées à la lumière des théories de la (dé)construction du genre (féminisme radical, poststructuralisme et *queer*) et par une théorie de l'action collective (re-construction du Sujet en acteur-sujet). Ces ancrages théoriques m'ont permis d'identifier une « praxis de transformation de la tolérance sociale », singulière et propre à ce contexte culturel. Étape par étape, à travers cette praxis, les muxes-femmes suivent un « processus d'émergence en tant qu'actrices-sujets ». Les résultats révèlent que la subjectivation politique, à travers leur participation à des actions collectives multiples, a permis aux muxes-femmes de transformer positivement l'attitude, les comportements, ainsi que les perceptions des gens de leur environnement social. À travers leur praxis, les muxes-femmes se sont rendues visibles et audibles. Malgré tout, il demeure des résistances dans la communauté quant à l'acceptation complète et le traitement égalitaire. Ces actions collectives solidarisent les muxes-femmes et consolident des alliances tant au niveau national, qu'international. Actuellement, elles font face aux défis d'éviter la rupture intergénérationnelle et d'assurer la pérennité des actions par la passation des savoirs et des pouvoirs.

Trois éléments fondamentaux sont à retenir : 1) l'expérience passionnante de l'immersion dans la communauté étudiée pour mener une recherche féministe ; 2) la richesse et la spécificité du cadre culturel où se déploient des actions collectives de groupes minoritaires ; et 3) le changement social s'opère une étape à la fois de la première affirmation - acte de visibilité ou parole partagée – à la coordination d'un rassemblement international.

troisième genre ; muxe femme ; genre ; action collective ; tolérance ; observation participante ; acteur sujet ; subjectivation politique ; féminisme

INTRODUCTION

Toutes les sociétés doivent être comprises comme n'ayant pas seulement deux genres mais plutôt comme ayant au moins deux genres (Will Roscoe, 1997).

« Comment penser la transformation de la tolérance sociale face aux muxes-femmes depuis qu'elles participent à des actions collectives ? »

Les études féministes, gaies, lesbiennes, 'trans' et queer ont contribué, depuis quelques décennies, à la mise en lumière des expériences spécifiques des minorités sexuelles et de genre. C'est cette même volonté qui m'a amenée à arrêter mon choix de sujet de recherche sur les transformations de la tolérance sociale à l'endroit d'une communauté de troisième genre : les muxes de Juchitán.

J'ai séjourné pour la première fois à Juchitán en 1998 pendant deux mois lors d'un voyage à travers le Mexique. J'y suis ensuite brièvement retournée en août 2008 afin de créer des liens et de rassembler les informations nécessaires à la concrétisation de mon terrain de recherche de maîtrise. Cette démarche préliminaire a ultimement rendu possible la réalisation d'un séjour d'observation participante d'une durée de trois mois, entre février et mai 2009, à laquelle sont venus s'ajouter neuf entretiens individuels semi-dirigés avec des muxes-femmes.

Juchitán ou Xihitlán signifie le « lieu des fleurs » en langue zapotèque. Ce centre urbain, située dans l'État d'Oaxaca au sud du Mexique, est la capitale de la région de

l'Isthme de Tehuantepec (*voir* app. A.1 : carte localisant Juchitán au Mexique, p. 231). Avec ses 85 000 habitants, Juchitán représente un important bastion de l'ethnie zapotèque, l'un des cinquante groupes autochtones du pays et le plus important de l'État d'Oaxaca (Campbell, 1993). Rebaptisée « L'Héroïque ville Juchitán de Zaragoza » en 2006, la ville est reconnue dans tout le pays en raison du caractère fier et combatif de sa population. Les *juchitecos* et *juchitecas* se sont battus-es pour préserver leur autonomie territoriale, commerciale et politique, de même que pour la sauvegarde de leur culture et de leurs traditions¹ (Jerez Henríquez, 2006).

Juchitán est aussi la ville d'origine de nombreux artistes mexicains de notoriété internationale. Je pense aux auteurs-compositeurs et interprètes Natalia Cruz et Tlalok Guerrero. Je pense aussi à Francisco Toledo, l'un des plus grands peintres mexicains, ou encore au poète et essayiste Macario Matus, qui composait ses vers, des hymnes à la nature et à la nation, en zapotèque et en espagnol. D'autres ont aussi popularisé ce coin du pays à travers l'image exotique et sensuelle du style des « tecas » (femmes de Juchitán) et des « tehuanas » (femmes de Tehuantepec). Les femmes de la région ont abondamment été représentées dans les arts mexicains depuis l'époque de la colonisation jusqu'à l'emprunt de leur style par Frida Calho dans les années 1930 et par la plus contemporaine Lila Downs dans les années 2000 (*voir* app. C.1, C.2 et C.3 : Style des femmes de Juchitán, p. 238).

Par ailleurs, Juchitán entretient la réputation d'être un « paradis de tolérance » envers les hommes qui ont des pratiques homosexuelles et qui affichent un genre efféminé (Miano Borruso, 2002 ; Lynn 1995 ; Gómez Regalado, 2002). Dans ce contexte, les personnes muxes forment un troisième genre. Elles sont nées dans le corps d'un homme, mais elles disent qu'elles ont une « âme » de femme. Elles occupent une position intermédiaire située entre celle des femmes et celle des hommes. Plusieurs

¹ Voir l'app. B, p. 233, portant sur le contexte socioéconomique et historique des Zapotèques de l'Isthme.

se disent à la fois homme et femme, d'autres expliquent être ni l'un, ni l'autre, mais qu'elles sont seulement différentes. Ma recherche s'intéresse au phénomène du troisième genre à Juchitán, et plus spécifiquement aux personnes qui, à l'intérieur de cette communauté muxe, choisissent de transgresser la règle implicite de la tolérance envers la masculinité « efféminée » pour affirmer publiquement un genre plutôt figé dans une apparence féminine. J'ai choisi d'étudier les *vestidas* (les vêtues, en évoquant le port de vêtements féminins par une personne muxe), que je nomme les « muxes-femmes ». Les muxes-femmes sont l'objet de manifestations diverses d'intolérance qui n'ont pas encore spécifiquement été étudiées. De plus, depuis les 15 dernières années, elles ont développé un vaste éventail d'activités de prévention (au sein de regroupements, associations et collectifs de la société civile) et de pratique d'action collective, et cela non plus n'avait pas jusqu'à maintenant été étudié en travail social. À titre d'exemple, elles ont largement participé à la lutte au VIH/sida, une épidémie qui affecte lourdement leur communauté et l'ensemble de la société zapotèque et mexicaine. Plus spécifiquement, je vais porter mon attention sur la transformation de la tolérance sociale face aux personnes muxes-femmes depuis qu'elles participent à des actions collectives. Ce thème m'a semblé particulièrement pertinent pour une travailleuse sociale féministe comme moi, qui souhaite employer les théories féministes de la (dé)construction du genre et celles de l'action collective pour donner sens à un problème social si peu étudié.

Or, documenter un sujet aussi complexe et exotique depuis Montréal représentait tout un défi. Les sources d'informations à propos d'une petite communauté très spécifique située dans un contexte culturel hispanophone et autochtone n'étaient pas abondantes. D'abord, je n'ai quasiment rien trouvé dans les bases de données des bibliothèques universitaires, hormis le documentaire « Juchitán des folles », réalisé par le montréalais d'origine chilienne Patricio Henríquez (2002). Ce documentaire propose une vision un peu romancée d'un « *Queer paradise* », paradis de la tolérance à

Juchitán. En ligne, j'ai trouvé quelques travaux importants, mais j'ai rapidement constaté que pour pouvoir en savoir plus il me fallait me rendre sur place, au Mexique. Là-bas j'ai fait de belles trouvailles.

Sur Internet, j'ai déniché quelques rapports et articles d'observations ethnologique et anthropologique, des récits autobiographiques de personnes muxes : Gómez Regalado (1999, 2004) ainsi que des articles de presse, dont plusieurs sont sensationnalistes et mal documentés, à l'exception notoire de celui de Swier (2006). Je dois notamment mentionner le travail hautement documenté et particulièrement stimulant de Marinela Miano Borruso (2001, 2002, 2003, 2005, 2009, 2010) qui s'est donné la peine de mettre en ligne plusieurs de ses articles, ainsi que le chapitre de sa thèse portant sur les muxes. Elle est notamment l'auteure de la thèse « Hombre, mujer y muxe en el istmo de Tehuantepec »² Ces différentes sources d'information m'ont permis de me familiariser avec la division des rôles sociaux de chacun des trois genres formant cette société et de documenter le contexte culturel dans lequel ils interagissent.

Sur place, dans les bibliothèques et librairies de Mexico, j'ai trouvé plusieurs articles que j'avais préalablement répertoriés dans les bibliographies des articles disponibles en ligne. À Juchitán, des informateurs et informatrices clés, dont certaines personnes muxes m'ont pisté vers des articles, des rapports de recherche, dont la thèse de Gómez Suárez (2008) et sur des documentaires très intéressants. Le premier, « Blossoms of fire » de Gosling et Osborne (2000) aborde l'interaction entre les genres dans le contexte culturel singulier de Juchitán. Le second, « Muxes » de Alejandra Islas (2005) met en images, de façon colorée, la formation de l'identité

² Cet ouvrage est abondamment cité dans cette recherche puisqu'il réalise un survol à la fois complet et vulgarisateur de l'organisation du système de genre de cette société zapotèque de l'Isthme de Tehuantepec à partir d'une perspective ethnographique. Celle-ci, de par les formes de distribution des espaces et de pouvoirs auxquelles elle donne lieu, autorise un phénomène d'institutionnalisation culturelle de l'homosexualité. (Miano Borruso, 2002)

muxe et la façon singulière dont ce troisième genre traverse les étapes de la vie, entre l'acceptation et le rejet social.

Il y a aussi les travaux de quelques ethnologues, anthropologues, sociologues et d'un historien qui se sont intéressés-es au système sexe/genre distinct de cette région (Stephen, 2002; Gómez Suárez, 2008; Love, 2010) ; à la place centrale qu'y occupent les femmes (Bennholt-Thomsen 1997; Meneses Velásquez 1997; Amoroso, 2000) ; à la visibilité et au prestige dont jouissent les muxes contrairement aux lesbiennes (Müller, 1997) ; et à l'historique des luttes menées par les Zapotèques pour la défense de leur culture, de leurs traditions, de leur langue, de leur territoire (Campbell 1993; Campbell *et al.* 1993). En ce qui concerne Marinella Miano Borruso, son travail est abondamment cité tout au long de ce mémoire de recherche et en particulier dans le chapitre qui présente la problématique. Cette anthropologue s'est penchée sur le développement de l'organisation communautaire en lien avec les initiatives de lutte contre le VIH/sida. Ses analyses ont été une mine d'or d'informations et ont beaucoup orienté l'ébauche de ma problématique, de même que l'ensemble de ma recherche. Ma recherche s'inscrit donc en continuité avec le travail Miano Borruso, à l'exception que mon ouvrage, lui, est le fruit d'un autre rattachement disciplinaire, le travail social et les études féministes.

Mon mémoire est divisé en six chapitres. Au chapitre I, je développe ma problématique. Tel que mentionné précédemment, celle-ci s'intéresse aux manifestations d'intolérance qui ciblent plus spécifiquement les muxes-femmes. Au chapitre II, portant sur les ancrages théoriques, je présente premièrement le paradigme constructiviste. Dans un deuxième temps, je présente les théories féministes de la déconstruction du genre développées d'abord par les féministes radicales, puis par les féministes poststructuralistes et *queer*. Je me suis mise au défi d'engager une dialectique entre ces théories féministes qui se sont mutuellement

critiquées et remises en question, mais qui partagent un postulat de base, celui de la construction sociale et historique du système de genre. Dans un troisième temps, j'aborde les théories de l'action collective. Je m'intéresse plus spécifiquement à la reconstruction du Sujet en acteur-sujet et à la trajectoire de *subjectivation* politique des personnes à travers leur participation dans des actions collectives pour le changement social. Pour faire le lien entre les théories du genre et celle de l'action collective je propose l'idée d'une praxis de déconstruction du genre. Puis je présente les nuances qui distinguent l'attitude de tolérance de celle de l'acceptation.

Dans le troisième chapitre, j'explique en quoi mon positionnement de travailleuse sociale féministe m'a amenée à faire le choix de méthodologies de recherche qui visent la transformation des rapports de pouvoirs dans la dynamique entre la chercheuse et les participants-es à la recherche. Pour ce faire il est important, selon moi, que les individus, les groupes ainsi que les collectivités visés par les recherches participent autant que faire se peut à l'identification des problèmes, à la formulation des problématiques, ainsi qu'au développement des solutions visant le changement social. Il s'agit là d'une condition importante à respecter afin de prévenir la reconduction des formes de contrôle social ou de domination que notre travail prétend combattre. Cette sensibilité est particulièrement importante dans le cadre d'une recherche interculturelle comme celle-ci. Cette sensibilité m'a poussée à me méfier des *a priori* et des théorisations appliquées à des données ethnographiques dans le but de servir des convictions idéologiques qui dénaturent la réalité des populations et des personnes rencontrées. En conséquence, j'ai imaginé cette recherche de manière à ce qu'elle me permette de vivre une expérience sociale ou, comme j'aime le dire, une « rencontre ». J'ai souhaité, d'une part, me lancer à la découverte d'un sujet passionnant et méconnu. D'autre part, j'ai voulu collecter la parole et les perceptions des personnes dans leur milieu.

La présentation des données de recherche en deux chapitres vise à bien étayer les perceptions des répondantes, puis à les mettre en lien avec les ancrages théoriques, soit les théories féministes du genre et celles de l'action collective pour le changement social. Le chapitre IV présente les données à propos des répondantes. Il se concentre surtout sur la féminisation du genre et sur les discriminations vécues en lien avec cette transformation importante du troisième genre. Le chapitre V présente les données à propos de la participation. Il résume les milieux et types de pratiques, les motifs et obstacles à la participation ainsi que les transformations de la tolérance sociale opérées par la participation des répondantes au sein de regroupements, associations et collectifs divers de la société civile et à des actions collectives.

Le chapitre VI expose l'analyse en réponse à la question de départ suivante : « Comment penser la transformation de la tolérance sociale face aux muxes-femmes depuis qu'elles participent à des actions collectives ? ». J'y développe une compréhension de la praxis muxes-femmes de transformation de la tolérance sociale. Selon mon analyse, cette praxis suit un processus en quatre étapes distinctes à travers lesquelles se produit l'émergence des actrices-sujets muxes-femmes. L'analyse des données m'amène aussi à établir plusieurs liens avec le travail de recherche de Minao Borruso, Bartolo et Gómez Suárez (2009), qui ont récemment étudié le rôle joué par les médias et les agences de financement internationales dans le développement des leaderships muxes. En conclusion, j'explique que la praxis des muxes-femmes doit être comprise en termes de lutte « pour la tolérance » plutôt que « contre l'intolérance ».

Je suis consciente que ce mémoire est long et qu'il dépasse les limites habituelles du nombre de pages nécessaires, mais vous conviendrez avec moi de la richesse du sujet ainsi que de l'expérience de ma rencontre avec les muxes-femmes. Pour bien comprendre les enjeux reliés à la question de recherche, il est nécessaire de se

familiariser avec le contexte culturel spécifique dans lequel les muxes-femmes évoluent. Il importe par ailleurs de relever comment j'en suis venue à entrer en lien avec ces personnes ainsi que leur univers.

CHAPITRE I

LE TROISIÈME GENRE « MUXE » DANS LA SOCIÉTÉ ZAPOTÈQUE DE JUCHITÁN

Dans un premier temps, je décris comment, dans cette société, les rôles sociaux sont répartis traditionnellement selon trois genres : les hommes, les femmes et le troisième genre muxe. Je décris ensuite quelles sont les transformations problématiques du troisième genre dans un contexte de changements historiques, culturels, économiques et sociaux importants, selon les auteurs-es consultés-es. Enfin, j'explique le contexte d'émergence des actions collectives mises de l'avant par les muxes pour lutter contre l'intolérance sociale, en m'intéressant plus spécifiquement à la mobilisation collective des muxes-femmes.

1.1 Traditions et rôles sociaux de sexe

La société zapotèque et métisse de Juchitán est composée d'hommes, de femmes et de muxes. Muxe est un terme zapotèque dérivé du mot espagnol « *mujere* » qui signifie femme. Dans la culture zapotèque de cette région du Mexique, les muxes constituent un troisième genre. Ils ne sont ni hommes et ni femmes, ou à la fois hommes et femmes. Dans tous les cas, les auteurs-es consultés-es (Bennhold-Thomsen, 1997; Miano Borruso, 2002; Stephen, 2002; Gómez Regalado, 2004; Gómez Suárez, 2008) s'entendent pour dire qu'on leur reconnaît des caractéristiques et attributs de genre ainsi que des rôles sociaux distincts des deux autres genres. En

d'autres mots, le genre muxe comblerait un espace inoccupé par les hommes et les femmes³.

À l'instar d'autres sociétés autochtones et métisses du Mexique, les Zapotèques réservent aux femmes et aux hommes des espaces clairement démarqués et ont une compréhension traditionnelle et « essentialisée » du genre. Cette compréhension renvoie à l'idée que certaines activités et certains rôles sociaux découlent naturellement du sexe de la personne (son essence). En réalité, la division de ces rôles sociaux découle d'un processus de socialisation qui confine les individus dans les « deux » catégories de sexe et de genre⁴. En général, les filles reproduisent les rôles, les comportements, les attitudes et le style de la mère et les garçons, ceux du père. Par exemple, traditionnellement, les filles jouent à la poupée, s'occupent des tâches domestiques, transforment les produits de la chasse, de la pêche et de l'agriculture et vont vendre au marché avec leur mère. Les garçons, quant à eux, sont généralement plus agressifs et sportifs. Ils se trouvent surtout à l'extérieur de la maison. Ils pêchent, travaillent aux champs, s'occupent du bétail. Bref, ils suivent le modèle paternel.

L'auteure Marie-Josée Nadal (2001), dans son étude sur le fonctionnement et l'organisation des unités de production féminine chez les Mayas du Yucatan, confirme cette dichotomie des rôles sexospécifiques.

[...] Le couple fort/faible est à la base de toute logique du système social maya. Les hommes sont, par nature, plus forts que les femmes; cette différence s'impose aux hommes et aux femmes mayas comme évidence empirique que nul ne peut contredire [...] (Nadal, 2001 : 65)

³ Comme l'explique Eli Bartolo, « [...]Muxe est un terme local, qui a à voir avec une multitude de facteurs comme l'ethnicité, l'identité linguistique, la classe sociale, le niveau économique, la scolarité et évidemment « l'homoérotisation », c'est-à-dire avec qui tu couches, qui te plaît, comment tu le fais, etc. » (Bartolo, 2008 : 81). J'ajouterais qu'être muxe-femme, c'est accentuer les aspects féminins du genre muxe, c'est une féminisation de cette identité.

⁴ Les théories féministes sur la construction de genre et ses effets matériels et discursifs seront expliqués en détails dans le chapitre 2.0, « Les ancrages théoriques ».

Cela dit, les Zapotèques de l'Isthme, à l'instar d'autres nations autochtones en Amérique et ailleurs, ont un système d'organisation des sexes et des genres qui contraste avec le modèle binaire imposé par les colonisateurs ⁵ (Stephen, 2002 :47; Pecheur 2004; Love, 2009). La division sexuelle du travail, la délimitation des espaces de socialisation ainsi que le partage des pouvoirs qui en découle posent les conditions favorables à l'existence d'un troisième genre.

1.1.1 Les hommes

Les hommes exercent les pouvoirs politique, juridique, administratif. Ils sont donc largement majoritaires au sein des milieux professionnels. Leur contrôle s'exerce dans les sphères de la production économique (agriculture, pêche et industrie, grand commerce), de la politique, de la culture et des arts tels la musique, la poésie, la peinture, la sculpture et la littérature. Par conséquent, les espaces qui leur sont réservés sont la mer, les champs, les usines et les commerces modernes, le palais municipal (la mairie), les postes au sein des médias et les lieux de hautes cultures. Cette réalité correspond au modèle national de la masculinité (Miano Borruso, 2001 ; 2002).

En ce qui concerne la sexualité, les hommes jouissent d'une liberté que les femmes n'ont pas (Gómez Suárez, 2008). En effet, le contrôle de la virginité des jeunes femmes est, encore aujourd'hui, garant de l'honneur familial. Ces valeurs témoignent de l'héritage des valeurs et de la morale chrétienne imposées par les colonisateurs, dont l'importance de la chasteté et la distinction entre les naissances légitimes et illégitimes (Stephen, 2002 : 52).

⁵ Entre 1983 et 2001, Lynn Stephen a mené une recherche terrain (observation participante, entrevues individuelles semi-directives, discussions de groupes, et participation personnelle dans la vie quotidienne des communautés décrites) auprès des communautés zapotèques de Theotitlan del Valley et de Juchitán.

1.1.2 Les femmes

Le pouvoir exercé par les femmes *juchitecas* au sein de leur société contraste avec la situation d'une majorité de femmes mexicaines. Ayant voyagé au Mexique à quelques reprises, j'ai remarqué que les femmes autochtones, ailleurs à Oaxaca et au Chiapas, sont plus effacées et semblent davantage précarisées. Elles ne dégagent pas la force de caractère des commerçantes zapotèques que j'ai observées à Juchitán. Par ailleurs, Juchitán n'est pas un matriarcat. Le fait que les femmes ne soient pas représentées en politique ou qu'elles ne jouissent pas de la même liberté sexuelle que les hommes suffit à contredire ce mythe (Gómez Regalado, 2004 ; Stephen, 2002).

Veronika Bennhold Thomsen (1997) décrit la société zapotèque de Juchitán comme étant matrifocale, c'est-à-dire centrée sur le pouvoir de la mère. « Juchitán présente une structure sociale et une philosophie centrées sur les femmes et leur préoccupation fondamentale, la sauvegarde de la vie » (Thomsen cité dans Ines Amoroso 2000 : 170). Les femmes occupent des responsabilités prépondérantes à l'intérieur non seulement de la sphère domestique mais aussi au sein des systèmes économique et festif (Miano Borruso, 2002). Comme l'explique Bennhold-Thomsen (1997), le processus de la « domestication » des femmes ne se produit pas à Juchitán de façon systématique comme c'est le cas ailleurs au Mexique.

La responsabilité d'assurer la subsistance quotidienne de la famille n'est pas assignée aux femmes comme une contrainte au travail gratuit justifiée biologiquement. De plus, l'ensemble des tâches féminines ne sont pas considérées comme étant des activités de moindre valeur [...] (Bennhold-Thomsen, 1997 : 319, *traduction libre*)

Les « tecas »⁶ ont la possibilité d'acquérir une autonomie financière et elles sont responsables de la bourse familiale. Elles assurent, par exemple, la gestion des commerces locaux. Les commerçantes sont très visibles et sont connues pour leur caractère fort, honnête et intransigeant en affaires.

⁶ Les expressions « tecos » ou « tecas » sont des diminutifs employés par les habitants de Juchitán pour se nommer entre eux-elles. L'expression fait référence à *juchitecas* et à *Juchitecos*.

La maison familiale est aussi un espace que l'on associe aux femmes. Dès l'âge adulte, célibataires ou mariées, les femmes en élaborent les plans de construction et, le moment venu, suivant la coutume, elles la bâtissent. La maison représente un espace à partir duquel elles pourront tenir un commerce (pour celles qui, parce qu'elles sont plus âgées, ont plusieurs enfants en bas âge ou n'ont pas accès à un étal, ne vendent pas au marché local ou dans un bâtiment loué à cette fin), développer de nouveaux réseaux sociaux, élever des animaux, ainsi que s'adonner à la broderie des *huipils*⁷ et à la couture des vêtements qui leur assurent une présence remarquée dans le cadre de l'univers festif (Miano Borruso, 2002 ; Meneses Velásquez, 1997).

En effet, les femmes dominent l'organisation des fêtes, notamment les *velas*, qui sont une composante fondamentale des coutumes locales⁸. Les préparatifs de ces célébrations marquant le cycle de la vie communautaire, civile et religieuse battent leur plein tout au long de l'année et génèrent un commerce important (vêtements traditionnels, bijoux, nourriture, décorations, fleurs, alcool, offrandes, etc.). Le moment venu, les femmes envahissent le plancher de danse, vêtues de leurs plus beaux habits qui auront été finement brodés et ajustés pour l'occasion. Les hommes sont aussi soumis à un code vestimentaire traditionnel, mais l'ensemble offre une image bien plus sobre (pantalon noir, chemisier blanc et sombrero).

Dans un tel contexte, comme l'explique Miano Borruso (2002), la perception positive et très valorisée de la place des femmes et des rôles qu'elles occupent dans cette

⁷ Les *huipils* sont les blouses ou tuniques savamment brodées et portées par les femmes autochtones mexicaines. Chaque région se distingue par les motifs particuliers qui ornent la blouse. (Voir les photos en appendice C- Style des femmes de Juchitán.)

⁸ À Juchitán, on appelle *velas* les fêtes anciennes dont l'organisation a d'abord été initiée par un groupe de personnes ou encore une famille à un moment donné de leur histoire. Les *velas* sont reconduites sur une base annuelle. Elles sont des célébrations qui revêtent la plus haute importance, puisqu'elles permettent la réitération des symboles culturels qui forment la spécificité ethnique zapotèque. Elles ont pour objectif de rendre hommage à des saints, à des activités, à des récoltes ou à des familles généralement issues de l'élite (Miano Borruso, 2002).

société profite d'un prestige enviable qui peut susciter la convoitise des hommes, en particulier de ceux qui vivent une ambiguïté identitaire de genre.

Si la féminité représente une sorte de pouvoir positif (à ne pas confondre avec le matriarcat), alors il est concevable que la sphère féminine exerce sur certains hommes une attraction qui va au-delà de la dimension érotique et qu'il soit possible d'occuper une position latérale de "femme" qui soit respectable. (Miano Borruso, 2002 : 7, *traduction libre*)

Par ailleurs, le vaste éventail des tâches auxquelles les femmes zapotèques sont astreintes (domestiques, commerciales et relatives à l'organisation des fêtes communautaires) rend la présence d'une personne de troisième genre très aidante.

1.1.3 Le troisième genre

1.1.3.1 Un phénomène unique ?

La littérature démontre que le phénomène des identités de sexes et/ou de genres qui ne se conforment pas à la représentation binaire que nous avons de la masculinité et de la féminité est loin d'être exclusif à la société zapotèque et métisse de Juchitán. Dès 1928, Margaret Mead (citée dans Lacombe, 2004 : 178) documentait l'existence des *Fa'afines* (hommes-femmes) des Îles Samoa en Polynésie. De son côté, Serena's Nendas (1990), dans « Neither Man or Woman », dresse un portrait fascinant des *Hijras* indiennes. Ces membres d'une communauté religieuse hindouiste seraient soit hermaphrodites ou castrées, afin de marquer le passage de leur ancien à leur nouveau genre. Cette transformation les rapprocherait de la déesse qu'elles vénèrent, *Bahuchara Mata*, dont elles véhiculent les pouvoirs. Philippe Lacombe (2008), quant à lui, présente les *mahus* de Tahiti comme étant des « hommes douceurs ou femmes prisonnières d'un corps d'homme » (Lacombe, 2008 : 177), qu'il définit plutôt en employant le concept de « troisième sexe ».

Au Canada, Bernard Saladin d'Anglure (1985, 1986, 2006), a effectué plusieurs séjours de recherche chez les Inuits. Là-bas, il s'est particulièrement intéressé au

phénomène de la transgression du sexe biologique des enfants nouveau-nés par celui de leurs éponymes, ces ancêtres desquels ils reçoivent le nom et l'identité de genre. Or, si l'éponyme est de sexe opposé à celui de l'enfant, ce dernier sera élevé jusqu'à la puberté selon l'identité sociale du sexe de l'ancêtre. « [...] Cela se traduit par la fabrication systématique et la reconnaissance de ce que nous avons appelé un 'troisième sexe' social » (Saladin d'Anglure, 1985 :41). Par ailleurs, à l'adolescence, les garçons (sexe de naissance) qui ont acquis une identité de fille, et les filles (sexe de naissance) qui ont acquis une identité de garçon, doivent réintégrer les rôles sociaux attribués au sexe de naissance. Il n'en demeure pas moins qu'en raison de ce « double genre », ces personnes de « troisième sexe social » auraient appris les habiletés rattachées aux deux sexes, les deux rôles « sexospécifiques ». Ce double apprentissage leur conférerait donc des pouvoirs particuliers au sein de leur communauté.

Leur vie durant ces individus conservent la marque de ce double apprentissage, de cette double vie ; leur capacité de chevaucher la frontière des sexes (acquise dès le plus jeune âge) les prédispose à chevaucher les autres frontières, notamment celles entre les mondes humain et animal, ou entre les mondes naturel et surnaturel. (d'Anglure 1985 : 41)

Pierrette Désy, historienne et ethnologue, a publié en 1978 *L'Homme-femme* dans lequel elle décrit le phénomène des berdaches d'Amérique du nord. Son travail s'appuie sur une recension de littérature exhaustive, incluant des récits de colonisateurs et de voyageurs français et canadiens qui, dès la fin du XVI^e siècle, ont côtoyé les tribus de nombreuses nations autochtones sur toute l'étendue du territoire du nord des Amériques. Désy précise que l'appellation « berdache » vient des colonisateurs, mais que chaque nation avait un terme spécifique et riche de sens pour nommer ces êtres qui savaient alterner les genres.

Ce terme [berdache] signifiait en général homme-femme ou femme-homme. De toute façon, l'accent était mis sur une notion de passage d'un statut à un autre après qu'une vision, des rêves, des révélations ou des signes eurent mis en évidence le caractère irrévocable d'une destinée beaucoup plus que d'une fatalité. (Désy, 1978 : 7)

Par ailleurs, selon l'anthropologue américain Wesley Thomas (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador - CSSSPNQL, 1998), le terme « berdache » n'a jamais été employé par les communautés autochtones elles-mêmes. Il a plutôt été repris par les colonisateurs et les voyageurs français pour nommer ce qu'ils croyaient être des hermaphrodites ou des sodomites. Thomas ajoute que « les anthropologues ont popularisé le terme pour représenter [...] des Amérindiens travestis qui jouaient à la femme » (CSSSPNQL, 1998 : 30). C'est en 1988 que le terme bispirituel (de l'anglais *two-spirited*) a été créé, et c'est en 1991 que les personnes autochtones et métisses d'orientation sexuelle et d'identité de genre ambivalente, ont commencé à l'employer pour s'identifier (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 1998 : 21). Cette appellation, comme l'explique Wesley Thomas, met l'emphase sur l'idée d'un double esprit, féminin et masculin, et sur les facultés, les rôles, de même que les pouvoirs particuliers qui étaient traditionnellement associés à ce statut de double-esprit.

En 1988, des autochtones contemporains ont créé le terme bispirituel. Il désigne un "Amérindien qui a deux esprits : un esprit masculin et un esprit féminin". Le terme n'a pas nécessairement de connotation sexuelle; certains hétérosexuels transgendéristes s'identifient comme personnes bispirituelles, mais non comme gais. Le fait de nous nommer nous-mêmes nous a éloigné des dénominations coloniales comme berdache. (Edwards.C.Thomas, CSSSPNLQ : 30)

Ces quelques exemples attestent de l'existence de personnes voire même de communautés de troisième sexe ou de troisième genre, dans d'innombrables sociétés, y compris la nôtre.

1.1.3.2 Distinction entre troisième sexe, troisième genre et homosexualité institutionnalisée

Plusieurs sociétés du Mexique et sur tous les continents présentent un système de genre différent, voire plus flexible, que celui des sociétés européennes colonisatrices centré sur la binarité hiérarchique des genres (homme/femme) et des sexualités

(hétéro/homosexualité). Les chercheurs-es qui se sont intéressés-es à ces phénomènes en ont parlé en termes de « troisième sexe », de « sexe social », d' « homosexualité institutionnalisée » ou de « troisième genre ». Chacun de ces concepts sous-tend une définition distincte. J'ai choisi l'appellation « troisième genre » pour parler des muxes car je crois, à l'instar d'autres auteurs-es (Stephen, 2002, Gómez Suárez, 2008), que celle-ci permet de mieux définir leur situation culturelle distincte.

Tout comme Towle et Morgan (2006) et Gilbert Herdt (1994, 1997b) je comprends le concept de troisième genre comme faisant référence à des caractéristiques, des rôles et des fonctions de genre apprises, de même qu'à des pratiques sexuelles et des désirs qui ne correspondent pas à l'articulation normative des catégories homme/femme, féminin/masculin, hétérosexuel/homosexuel.

Nous devons distinguer les définitions de celles-ci (les catégories analytiques de troisième sexe et de troisième genre) sur la base des caractéristiques culturelles apprises, et plus spécialement les rôles sociaux en ce qui concerne le troisième genre; pour le troisième sexe, toutefois, tous les critères réfèrent davantage aux traits physiques comme un petit pénis ou un long clitoris. (Herdt, 1997b : 100, *traduction libre*)

Pour Herdt (1997b), la différence entre troisième genre et troisième sexe est la suivante : une personne de troisième sexe présente généralement des « anomalies » congénitales du système reproductif et sexuel, de même que dans ses traits anatomiques. Il donne l'exemple des personnes intersexes⁹ ou hermaphrodites, et de communautés comme celle des *hijras* indiennes qui procèdent à des rituels de castration. Le concept de troisième genre, quant à lui, met l'emphasis sur la notion de

⁹ L'intersexualité peut être définie de la manière suivante : « un ensemble de troubles médicaux qui présentent une anomalie congénitale du système reproductif et sexuel. Les personnes intersexuées sont nées avec des 'chromosomes sexuels', des organes génitaux externes ou un système reproductif interne qui ne sont pas considérés comme 'normaux', à la fois pour les traits masculins et féminins. L'existence des intersexués montrent qu'il n'y a pas seulement deux sexes et que nos façons de penser en regard du sexe (essayer de faire cadrer chacun soit dans le moule mâle ou le moule femelle) sont des constructions sociales. » (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador –CSSSPNLQL : 1998). Pour une lecture plus approfondie sur la question de l'intersexualité à partir de différentes perspectives féministes, lire le numéro : « À qui appartiennent nos corps ? Féminisme et lutte intersexes. » vol. 27, no 1 dans *Nouvelles Questions Féministes*.

genre, ce qui, selon moi, permet mieux d'imaginer un continuum d'expressions de genre entre les pôles féminin et masculin. De plus, la personne de troisième genre n'a pas nécessairement recours à des interventions de changement de sexe.

Le troisième genre doit aussi être appréhendé à la lumière de l'analyse des berdaches d'Amérique du Nord proposée par Will Roscoe (1997). Selon l'auteur, il ne s'agit pas d'un positionnement par lequel l'individu alterne simplement entre les genres féminin et masculin, mais il est plutôt question d'un statut de genre distinct induisant des rôles sociaux spécifiques. Ce troisième genre, ni homme, ni femme, doit être compris comme occupant un espace différent des deux autres genres.

D'autres auteurs ont plutôt choisi d'employer le concept de troisième sexe ou de sexe social (Saladin d'Anglure; 1985, 2006; Mathieu, 1991; Lacombe, 2008). Saladin d'Anglure, à qui la construction du concept de « troisième sexe social » a été reconnue en 1992 par le *Conseil National de Recherche Scientifique de France* fait référence à une catégorie distincte d'individus occupant une position « tierce » et des fonctions de « médiation » entre les hommes et les femmes¹⁰. Nicole Claude Mathieu (1991 : 73), quant à elle, croit que même s'il existe une troisième catégorie ou un sexe social, celui-ci est toujours posé en renforcement ou pour reconduire la « bipartition du genre et du sexe féminin/masculin et homme/femme, qui se réalise sous forme normale et normée dans l'hétérosexualité ». Selon Mathieu (1991), l'aménagement des formes de sexe social dans les différents contextes culturels se présente essentiellement sous deux modes. Le premier c'est la « transgression du sexe par le genre »; les muxes-femmes en sont un exemple : elles adoptent le genre de l'autre sexe sans nécessairement modifier leur anatomie. Le second mode c'est la

¹⁰ Saladin d'Anglure (2006) s'est inspiré de l'anthropologue polonaise Marie-Antoinette Czaplicka (1914) qui, dans sa recherche sur le changement de sexe mystique des chamanes sibériens, parle en termes de « troisième classe ». Cette « troisième classe », selon l'auteur, n'appartient ni à la classe des hommes, ni à celle des femmes. À ce sujet, lire Czaplicka, Marie-Antoinette. 1914, *Aboriginal Siberia; a Study in Social Anthropology*, Oxford, Clarendon Press.

« transgression du genre par le sexe ». C'est le cas des transsexuels qui modifient leur sexe pour le faire concorder avec le genre choisi. Selon l'auteur, la portée de ces aménagements pour penser la déconstruction de la bipartition hiérarchique des sexes et genres est limitée, car ils reconduisent la logique « hétéro-sociale »¹¹.

Les chercheurs-es qui se sont intéressés-es aux muxes ont privilégié différentes appellations. Celles qui emploient le concept de « troisième sexe » (Bennhold-Thomsen, 1997; Müller, 1997) et/ou « d'homosexualité institutionnalisée » (Bennhold-Thomsen, 1997; Gómez Suárez, 2008) perçoivent les personnes muxes comme étant sexuellement définies par le type de travail qu'elles exercent ou leurs fonctions sociales. Bennhold-Thomsen explique que l'espace intermédiaire occupé par le « troisième sexe » est rendu possible par des conditions propices qui découlent d'une division sexuelle du travail très marquée. Miano Borruso (2002 : 17), elle, confirme la thèse de l'homosexualité institutionnalisée de Bennhold-Thomsen (1997), en spécifiant, par ailleurs, que les Zapotèques de cette région autorisent des identités sexe/genre aux « positions intermédiaires et croisées » infinies entre les pôles d'expression de genre allant de la masculinité à la féminité. Miano Borruso (2002 : 192) trouve le concept de troisième genre trop limitatif. Elle dit qu'il « occulte la complexité des rôles, identités, interrelations contradictoires entre le biologique, la sexualité et le genre » (Miano Borruso, 2002 : 192, *traduction libre*). Pour nommer les muxes, l'auteure reprend plutôt les expressions utilisées par les protagonistes : « homosexuels », « gais », « locas » (folles), « vestidas » (vêtues), « travestis », etc. Il s'agit, comme elle le dit, d'un jargon qui révèle la complexité de leur positionnement identitaire.

¹¹ La logique « hétéro-sociale » est la conceptualisation employée par Mathieu pour nommer une « hétérosexualité sociale plutôt qu'anatomique ». En d'autres mots, on parle de rapports « hétérosociaux » quand des individus « [...] ont des relations sexuelles avec des personnes de même sexe mais de genre opposé [...] » (Mathieu, 1991 : 74-75)

Loin d'être un phénomène nouveau, l'existence des communautés de troisième sexe et de troisième genre intéresse des chercheurs-es issus-es de différents champs théoriques depuis de nombreuses années. Cependant, ce qui diffère d'une société à l'autre semble être le niveau de tolérance ou d'acceptation dont jouissent ces communautés à l'intérieur de leur société. Les anthropologues et les ethnologues étudient et décrivent les phénomènes sociaux observés dans des contextes culturels variés. Le travail social et les études féministes problématisent les impacts de la construction normative des catégories de sexes et de genres, différentes en fonction des contextes culturels et des interactions sociales qui les façonnent.

1.1.4 Les muxes

L'attitude tolérante des Zapotèques à l'égard du troisième genre est une réalité maintes fois mentionnée dans les chroniques des premiers colonisateurs espagnols (Stephen¹², 2002; Pecheur, 2004; Love, 2009). À Juchitán, le troisième genre muxe semble avoir toujours existé sans que sa place ne soit remise en question. L'historique des résistances que cette société a opposées à l'assimilation colonialiste représente une explication plausible à cette réalité. En fait, l'origine du troisième genre muxe s'explique de différentes manières. La première est celle de l'erreur de la nature ou de la volonté divine. Il s'agit d'une interprétation selon laquelle le genre muxe serait donné naturellement, et donc pré-social (Gómez Suárez, 2008). C'est souvent cette explication qui est donnée par les personnes muxes pour expliquer leur condition. Ces dernières éprouveraient « la sensation d'être nées dans la mauvaise coquille » (Gómez Regalado, 2004 : 201) et les membres de leur famille abonderaient en ce sens: « Mais, il est né comme ça ? Que puis-je y faire ? Vais-je me fâcher ? » (Blossoms of fire, 2000). D'autres mentionnent que ce sont les mères qui, les premières, décèlent le genre de leur enfant et l'acceptent comme un fait naturel et

¹² Entre 1983 et 2001, Lynn Stephen a mené une recherche terrain (observation participante, entrevues individuelles semi-directives, discussions de groupes, et participation personnelle dans la vie quotidienne des communautés décrites) auprès des communautés zapotèques de Theotitlan del Valley et de Juchitán.

irréversible: « Ce n'est pas sa faute s'il est comme ça, c'est un caprice de la nature » (Miano Borruso, 2002 : 165). D'ailleurs, certains affirment que c'est justement à cause de l'importance et de la valeur positive associées à la figure féminine que les garçons comme les filles souhaitent reproduire ce modèle (Miano Borruso, 2002; Bennhold-Thomsen, 1997; Gómez Suárez, 2008).

Miano Borruso (2002) et Lynn Stephen (1997) donnent, quant à elles, une explication socioculturelle du phénomène. Les deux auteures mettent l'accent sur la capacité des Zapotèques à intégrer l'organisation binaire du genre, apportée par les colonisateurs espagnols, sans toutefois renoncer à leur propre système de genre.

Alors qu'il est possible qu'un système à deux genres ait été important au sein de l'élite dans les sociétés des États préhispaniques, les écrits des chroniqueurs espagnols suggèrent la présence de systèmes de genre non-dichotomisés au sein des communautés autochtones de ce qui devint la Nouvelle-Espagne. La présence d'un rôle de troisième genre parmi les Zapotèques et les Mexica contemporains permet de croire que leurs systèmes de genre admettaient, parmi les classes de l'élite, non seulement une structure basée sur la complémentarité de [deux] genres, mais aussi d'autres systèmes autorisant trois genres ou plus. Puisqu'il a été reconnu que les sociétés d'État comme celles des Mexica et des Zapotèques ont incorporé d'autres divinités et croyances religieuses dans leur cosmologie locale et régionale, il est possible que plus d'un système de structure de genre ait aussi coexisté au niveau local dans les communautés zapotèques : un au sein de l'élite et l'autre plus étroitement relié aux classes prolétaires. (Stephen, 2002 : 48-49, *traduction libre*)

Le genre muxe est aussi interprété en terme d'« homosexualité masculine institutionnalisée » selon plusieurs auteures (Bennhold-Thomsen, 1997; Stephen, 1997; Miano Borruso, 2002). En ce sens, le troisième genre représente un élément complémentaire aux deux autres genres et il est intégré au sein de la société par le biais des rôles et des responsabilités spécifiques qu'on lui attribue, notamment en lien avec l'ethnicité et les traditions zapotèques (Miano Borruso, 2001 ; 2002 ; 2003, 2005 ; Gómez Regalado, 2002). On retrouve d'ailleurs des communautés de muxes non seulement à Juchitán, quoi que celle-ci soit la plus importante, mais aussi dans

plusieurs villes et villages environnants¹³. Les personnes muxes sont largement issues de la classe populaire. Celle-ci est composée de familles d'agriculteurs, de pêcheurs et d'artisans dont le mode de vie traditionnel et la précarité économique conditionnent le quotidien. C'est au sein de ces milieux, selon Miano Borruso (2002), que le troisième genre muxe est le plus accepté, voire encouragé. Comme l'explique Miano Borruso (2002) la réalité n'est pas acceptée de la même manière dans les familles de classes moyenne et élevée, qui forment la « classe de l'élite ». Les personnes issues de ces familles ont été davantage assimilées à la culture nationale hétérosexiste, de sorte qu'elles ont tendance à s'opposer à l'efféminement des garçons et à l'affiliation de ces derniers à la communauté muxe. Dans ces milieux, les hommes qui ont des pratiques homoérotiques s'identifient plus souvent comme gais que comme muxes. Ils évitent d'adopter une apparence et des comportements efféminés. Ils se conforment au modèle gai dominant en étudiant dans les grands centres urbains, en exerçant une profession, en voyageant, ou en œuvrant au sein du mouvement national de libération des homosexuels. Comme le dit Héctor Dominguez-Ruvalcaba (2009), en s'appuyant sur les propos de Miano Borruso (2002), le *juchiteco* qui se dit gai « vit en concordance avec les coutumes modernes du métis urbain ». (Dominguez-Ruvalcaba, 2009 : 127, *traduction libre*)

Par ailleurs, la « muxéité »¹⁴ ne s'exprime pas et n'est pas extériorisée de la même façon pour toutes les personnes de troisième genre. Pour plusieurs d'entre elles, la manifestation de comportements, d'attitudes et de préférences spécifiques à ce genre émergerait dès l'enfance.

¹³ Dans son article, Stephen cite une étude de Rymph (1974) mentionnée dans Chinas (1995), selon laquelle 6% des hommes de l'Isthme de Tehuantepec s'identifient comme muxe.

¹⁴ Le terme « muxéité » correspond à ma traduction de l'espagnol de l'expression « muxéidad » employée par Marinella Miano Borruso (2001-2002). La « muxéité », à l'instar de « l'homosexualité » et de « la féminité », par exemple, évoque une structure spécifique englobant certaines pratiques ou traits distinctifs propres à un groupe. Miano Borruso, en l'utilisant dans ses articles, n'en donne pas une définition spécifique.

Je souligne la période de 5 à 12 ans comme étant le commencement d'une prise de conscience chez les muxes parce que moi-même ainsi que la majorité de ceux avec qui j'ai discuté ou avec lesquels j'ai vécu disent que c'est à cet âge qu'ils ont pour la première fois remarqué qu'ils étaient différents. (Gómez Regalado, 2004 : 200-201, *traduction libre*)

Dans ces cas, ce serait les femmes de l'environnement familial qui, les premières, constatent les tendances féminines de leur garçon. En grandissant, l'adolescent muxe qui reconnaît son identité est, en retour, reconnu socialement et a la possibilité de s'affirmer. Il pourra alors se joindre à d'autres jeunes muxes, puisqu'une telle communauté existe (Gómez Regalado, 2002).

Par ailleurs, au sein de la famille, il serait plutôt fréquent de voir les pères et les frères aînés manifester de la honte et un profond désaccord face à l'efféminement du jeune muxe. Ces derniers tenteraient alors de le « corriger », parfois de manière violente, surtout si la personne muxe choisit, comme il est de plus en plus fréquent, d'affirmer son genre féminin publiquement. Il est plausible, comme l'explique Stephen (2002), que l'ambiguïté du genre muxe soit menaçante pour les hommes parce qu'elle révèle le caractère construit de la masculinité.

Selon Miano Borruso (2001), l'affirmation individuelle et l'adhésion à la communauté muxe dépendent du processus d'acceptation familiale, mais aussi sociale et personnelle. Socialement, la personne muxe doit se conformer aux normes de genre en place dans les milieux scolaire et professionnel et dans la classe sociale dont elle est issue ou dans laquelle elle parvient à s'insérer. De plus, l'auto-perception puis l'affirmation de son genre se dénouent de manière complexe :

En ce qui concerne la genèse et la construction des identités "sexo-génériques", il est possible de définir certaines différences de base, fondées sur la diversité des "auto-perceptions" et des appartenances socioculturelles. Au niveau des "auto-perceptions", une division primaire se pose entre ceux qui affirment se sentir "comme une femme" et qui se vêtent et comportent comme tel- en cultivant quotidiennement une image de femme, et ceux qui, au contraire, s'assument en tant qu'hommes ayant des préférences sexuelles

et émotives envers d'autres hommes. À l'intérieur de cette polarité, il existe une vaste gamme de positions intermédiaires et entrecroisées. (Miano Borruso, 2001 : 192, *traduction libre*)

Ainsi, comme l'expliquent Miano Borruso (2002; 2005) et Bennhold-Thomsen (1997), il existe différentes façons d'être muxe. Il s'agit, en quelque sorte, d'un continuum de positionnements « intermédiaires et croisés » variant entre les pôles d'une masculinité et d'une féminité culturellement situées. Miano Borruso (2005 : 192) parle du « niveau d'auto-perception » pour décrire la manière dont les personnes muxes affirment se sentir plus ou moins femme ou homme. De plus, ce « niveau d'auto-perception » du genre peut non seulement évoluer dans le temps pour chaque personne, mais aussi dépendre du contexte et de l'interaction dans lesquels elle s'inscrit. Par exemple, une personne peut se travestir dans le cadre de certains événements et, à d'autres moments, se vêtir en homme ou de manière plutôt unisexe, tout en affichant quelques accessoires et une gestuelle associés à la féminité. Une personne peut aussi s'identifier à la communauté muxe pendant quelques années de sa vie, puis s'en distancier pour se marier à une femme et fonder une famille. L'inverse est aussi vrai. Le positionnement muxe comporte aussi certains rôles et responsabilités spécifiques qui participent à son insertion dans cette société.

1.1.4.1 Rôles sexuels : homoérotisme et mayatage

Le rôle « homoérotique » des personnes muxes les caractérise d'une disponibilité et d'une ouverture à vivre des rapports (homo)sexuels avec les adolescents et les hommes. C'est de cette manière que les muxes participent au renforcement de la masculinité, soi-disant « menacée » par le pouvoir qu'exercent les femmes dans cette société. Dans les mots de Miano Borruso :

Les homosexuels [les muxes] donnent aux hommes la possibilité d'exercer une sexualité sans engagement social. Ils sont des corps pour le plaisir des hommes et pour le renforcement de la masculinité continuellement menacée par la force et l'attitude dominante des femmes [...] (Miano Borruso, 2005 : 235, *traduction libre*)

En fait, selon l'auteure, il n'est pas rare que les jeunes garçons, âgés entre 10 et 15 ans, vivent leur première relation sexuelle avec une personne muxe du même âge qu'eux ou plus âgée. C'est avec les muxes que plusieurs garçons partagent leurs premiers touchers sexuels. Les adolescents, quant à eux, expérimentent la pénétration et d'autres sensations que plusieurs chercheront à revivre une fois à l'âge adulte. La relation sexuelle avec une personne muxe comporterait l'avantage d'offrir une alternative qui sauvegarde la virginité des adolescentes (Bennhold-Thomsen, 1997; Miano Borruso, 2001-2002; Gómez Regalado, 2004). C'est ce qui peut expliquer que cette pratique, relativement courante, ne soit pas marginalisée dans cette société.

Souvent c'est un parent ou un voisin muxe qui se prête avec plaisir à l'ouverture du prépuce d'un enfant, et au dépucelage d'un garçon en lui enseignant les premiers jeux amoureux et l'art de la séduction en général. En fait, selon le modèle culturel traditionnel, les adolescents n'ont pas accès aux femmes puisque les filles, et particulièrement leur mère, protègent leur virginité dont la preuve sera en quelque sorte établie la nuit du mariage par l'exhibition du tissu taché de sang [...] (Miano Borruso, 2001 : 6, *traduction libre*)

La personne muxe, dans le cadre de ces explorations sexuelles, occupe généralement le rôle passif (elle est celle qui reçoit la pénétration) (Miano Borruso, 2002, Gómez Regalado, 2004).

Les personnes muxes n'entretiennent pas de relations sexuelles entre elles, et quand, exceptionnellement, cela se produit, elles la décrivent comme une relation lesbienne (Gómez Suárez, 2008). Leur objectif est de séduire ou d'être courtisés-es par des hommes hétérosexuels à l'allure la plus virile possible et qui sont, dans l'immense majorité des cas, plus jeunes qu'elles de quelques années. Si elles ont des relations avec des hommes gais, ces derniers auront généralement une allure très masculine. De plus, la majorité des muxes n'entretiennent pas de relations stables avec leurs amants. Les cas de mariage ou de cohabitation prolongée sont donc très rares. Celles qui entretiennent ce genre de relations auront, en général, d'autres relations en parallèle

car elles ne veulent pas être contraintes par la monogamie (Miano Borruso, 2002 ; Gómez Suárez, 2008).

La relation homoérotique peut en être une de « mayatage »¹⁵. C'est-à-dire que les muxes dédommagent en argent ou en nature les jeunes garçons qui acceptent d'avoir des relations sexuelles avec elles (Bennhold-Thomsen, 1997 ; Miano Borruso, 2002).

Dans les mots de Miano Borruso :

Le mayate dans cette zone du Mexique est un garçon qui s'auto-perçoit et qui est socialement perçu comme étant hétérosexuel, car il peut avoir une femme ou une copine, mais il a des relations avec des personnes du même sexe que lui pour le plaisir ou en échange de certaines faveurs. (Miano Borruso, 2002 : 154, *traduction libre*)

De plus, comme le fait remarquer Bennhold-Thomsen (1997 : 285), certaines personnes identifiées muxes sont mariées, ont des enfants et vivent dans une relation stable avec leur femme.

1.1.4.2 Rôles socioéconomiques

Si les personnes muxes sont acceptées en tant que partie intégrante de la société zapotèque c'est parce qu'elles occupent un rôle important sur le plan du soutien familial, surtout économique mais aussi domestique, de même qu'au plan du renouvellement de certaines traditions qui s'inscrivent dans la valorisation de l'ethnicité zapotèque (Bennhold-Thomsen, 1997 ; Miano Borruso, 2001, 2002, 2005 ; Gómez Regalado, 2004).

¹⁵ J'emploie l'expression « mayatage » pour parler de ce type particulier d'échange économico-sexuel entre les adolescents ou les hommes et les muxes. Hector Dominguez-Ruvalcaba (2009), dans *Mexico Reading the United States*, explique que « 'mayate' ou "chichifo" sont des termes qui, dans plusieurs des cas, sont interchangeable. Le "mayate" et le "chichifo" ont le rôle de ceux qui pénètrent pendant la relation sexuelle homoérotique, mais ils ne se définissent pas comme homosexuels. De plus, les deux appartiennent à une classe sociale subalterne et reçoivent une compensation matérielle pour pénétrer d'autres hommes. Peut-être que la seule différence entre les deux type d'échange repose sur le fait que le "chichifo" est considéré comme prostitué puisqu'il reçoit un paiement en échange d'une relation sexuelle alors que le "mayate", lui, n'en reçoit pas nécessairement ». (Dominguez-Ruvalca, 2009 : 132, *traduction libre*)

La personne muxe est destinée à prendre soin de ses parents quand ils vieillissent et perdent leur autonomie. Elle est celle qui tiendra compagnie à sa mère quand les autres enfants auront quitté le domicile familial, ou encore suite à une séparation ou en cas de veuvage (Miano Borruso, 2001 ; Gómez Regalado, 2004). La relation que la personne muxe partage avec sa mère en est une de grande complicité. La mère protège l'enfant muxe qui, à son tour, veillera au bien-être physique et matériel de celle-ci (Miano Borruso, 2002).

De plus, selon Miano Borruso et Gómez Regalado (2002), l'investissement de la personne muxe dans un travail assure son insertion familiale et sociale. Il est entendu qu'elle doit contribuer économiquement au mieux-être de sa famille et donner ainsi un sens à sa condition particulière. La personne muxe assure l'acceptation de son statut marginal par son occupation professionnelle et le respect des coutumes et traditions.

Une famille composée d'une personne muxe passe à travers le processus suivant : identification initiale du statut marginal du muxe, négation, tolérance, acceptation et/ou respect de la réalité. Elle veut créer, chez la personne muxe, le désir d'être productive, de respecter la maison, les coutumes et les traditions zapotèques anciennes. Elle souhaite que cette dernière étudie, qu'elle soit créative, intelligente et capable d'affronter et de résoudre ses problèmes. Elle tente, aussi longtemps qu'il le faut, de lui trouver une carrière qui lui permettra de pourvoir à ses besoins tout au long de sa vie et de reconnaître ce qu'elle est et ce qu'elle pourra faire dans le futur. Cela est dû au fait que la famille *juchiteca* qui a un muxe ne trouvant pas sa place au sein de la société voit sa réputation compromise. (Gómez Regalado, 2002 : 202, *traduction libre*)

1.1.4.3 Rôles professionnels et coutumiers

Comme il a été mentionné précédemment, les emplois occupés par les personnes muxes indiquent, la plupart du temps, la classe sociale à laquelle elles appartiennent. Sont issues de la classe populaire les stylistes, modistes, brodeuses, décoratrices, chorégraphes, cuisinières, tenancières ou employées de taverne et les travailleuses du sexe. Au cours des trente dernières années, certaines personnes muxes ont poursuivi

des études supérieures et sont parvenues à faire leur place dans l'arène politique et les mouvements sociaux, de même que dans des professions plus libérales comme celles d'enseignant, d'avocat, de gestionnaire de grands commerces, etc. Du coup, elles sont de plus en plus nombreuses à s'insérer dans la classe de l'élite (Miano Borroso, 2002, 2005 ; Gómez Regalado, 2002).

De plus, selon Miano Borroso (2001), certaines qualités et caractéristiques des personnes muxes sont étroitement liées aux activités professionnelles dans lesquelles elles excellent. Par exemple, elles sont généralement dotées d'une grande créativité et ont des aptitudes artistiques et esthétiques indéniables. Leur créativité les amène à constamment imaginer de nouvelles activités génératrices de revenus et artistiques et ce, en sachant marier la mise en valeur de l'ethnicité et des valeurs traditionnelles aux aspects plus modernes et contemporains de la culture (Miano Borroso, 2002). Cela dit, Miano Borroso explique que, pour être reconnues par leur entourage, les personnes muxes doivent exceller dans leurs rôles et responsabilités, et même démontrer qu'elles sont meilleures que les hommes et les femmes.

En résumé, les personnes muxes forment un genre ni homme, ni femme, ni à la fois homme et femme. Jusqu'à maintenant, elles peuvent être définies de la manière suivante :

- Elles sont nées dans un corps de sexe masculin;
- Depuis leur très jeune âge, elles affichent un genre « efféminé » à des degrés variables et leur désir sexuel est surtout orienté vers les hommes;
- Elles ont des rôles et des tâches similaires ou complémentaires à ceux des deux autres genres, quoique certaines tâches ou métiers leur sont spécifiquement attribués en ce qu'ils ne sont effectués ni par les hommes, ni par les femmes;
- Elles s'identifient comme autochtones zapotèques et en cultivent la fierté;

- Elles sont, pour la majorité, issues de la classe populaire et vivent dans l'un des quartiers du « bas » de la ville de Juchitán. Cela sous-tend le plus souvent un niveau de scolarisation assez bas, des conditions économiques précaires et un mode de vie davantage traditionnel (Miano-Borruso, 2002).

Par ailleurs, depuis les trente dernières années, on assiste à une transformation sociale contemporaine : le troisième genre muxe se féminise.

1.2 Transformations sociales actuelles

Deux transformations majeures affectent la tolérance sociale à l'égard du troisième genre muxe de Juchitán. Il s'agit, d'une part, de la féminisation du genre d'une minorité grandissante de muxes parmi la minorité (le troisième genre) et, d'autre part, de la stigmatisation de la communauté « homosexuelle » muxe en lien avec les impacts sociaux de l'épidémie du VIH/sida.

Dans un premier temps, je décris quelles sont les causes et les manifestations de cette féminisation du troisième genre, puis quelles sont les manifestations d'intolérance qui en découlent. Dans un deuxième temps, je décris comment l'épidémie du VIH/sida semble avoir été une forte source de discrimination à l'égard des personnes muxes, mais aussi comment elle a encouragé la naissance d'actions collectives diverses.

1.2.1 Passage d'un travestissement occasionnel et privé à un travestissement quotidien et public

L'une des manifestations récentes de la féminisation du genre muxe s'exprime à travers l'habillement. Le rapport différent au corps et le « paraître » femme entraînent une confrontation de valeurs, car les actes qui en découlent sont perçus comme une forme d'auto-affirmation subversive visant à choquer le cadre sacré des traditions

(Miano Borruso, 2001, 2002). Les femmes, par exemple, dénoncent le fait que certaines muxes-femmes « osent » s'exposer publiquement dans les vêtements traditionnels des femmes zapotèques.

Il semble que ce changement dans les pratiques de genre trouve son origine à l'époque où la première *Vela de las intrepidas buscadoras del peligro*¹⁶ a été organisée, c'est-à-dire vers la fin des années 1970. Par le passé, les rares cas de travestissement muxe pouvaient être comptés sur les doigts de la main (Borruso, 2002, Gómez Regalado, 2002). *La Vela de las intrepidas* est une fête qui célèbre la communauté muxe de Juchitán. Son organisation a été initiée par un petit groupe d'activistes politiques muxes. L'une des personnes muxes de ce groupe, fortunée et reconnue par l'ensemble de la société *juchiteca*, prit alors la décision d'offrir son salon comme lieu de célébration et d'assumer le financement de la fête. Miano Borruso (2002 :170) explique que cette Vela représente une « légitimation ultérieure et publique de la question homosexuelle dans la communauté » (Miano Borruso, 2002 :170, *traduction libre*). L'envergure que prend aujourd'hui cet événement est importante. Des personnalités politiques, des journalistes de la presse écrite et télévisuelle, de même que des représentants de la coalition LGBTQ nationale et internationale font la route, à la fin du mois de novembre de chaque année, pour participer à ce que certains journalistes et réalisateurs de films nomment « la fête *queer* de Juchitán » (Swier, 2006; Henríquez, 2002). Les spectacles de travestis performés par les muxes font partie des éléments modernes qui ont été introduits au cadre traditionnel du déroulement de ce type de célébration. Cette innovation, malgré son caractère transgressif, a connu un succès sans précédent.

¹⁶ En français, la « Vela des Intrépides chercheuses de danger ». Ce nom évoque la témérité, l'audace et l'exposition de celles qui osent transgresser les normes par le travestissement et une vie nocturne particulièrement exposée aux dangers. Dans les mots de Miano Borruso (2002 :172, *traduction libre*) « Les muxes de Juchitán sont sujets et objets de danger ».

Une autre cause de l'augmentation du travestissement public, selon les observations de Miano Borruso (2002), serait reliée à la multiplication télévisuelle des modèles artistiques et à « l'adhésion aux valeurs de la culture dominante métisse occidentale » (Miano Borruso, 2002 : 160, *traduction libre*). Les chaînes nationales participent à la diffusion d'un idéal de beauté féminine qui oriente définitivement le type de féminité que les muxes-femmes souhaitent reproduire : elles veulent être jeunes, désirables et toujours séduisantes (Miano Borruso, 2002). La scène artistique offre également une visibilité positive aux représentations gaies et/ou androgynes, ce qui génère vraisemblablement de nouvelles formes d'affirmations individuelles (Miano Borruso, 2002 : 160). Miano Borruso écrit aussi avoir remarqué, au cours de ses séjours à Juchitán, que les muxes-femmes exercent une influence ou même « une certaine pression sur les jeunes muxes pour les inciter au travestissement » (Miano Borruso, 2002 : 162, *traduction libre*). Cette modélisation intergénérationnelle, comme l'explique l'auteure, est souvent perçue négativement et elle entraîne des conflits à l'intérieur des familles et de la communauté muxe elle-même.

Les manifestations d'intolérance face à cette transformation du troisième genre se matérialisent de différentes manières, plus ou moins subtiles. Il semble que les personnes muxes plus âgées soient les premières à signifier leur incompréhension face à la nouvelle tendance du travestissement public. Elles s'indignent de voir les jeunes générations de muxes adhérer à ce qui leur semble être une mode. Les personnes muxes qui ne féminisent pas leur genre soutiennent qu'elles ne se sont jamais permis de telles démonstrations publiques. Elles se contentaient de porter certains bijoux et accessoires associés à la féminité, sans pour autant mettre celle-ci très en valeur (Gómez Regalado, 2004 ; Pecheur, 2004). Certaines femmes zapotèques sont aussi choquées de voir les muxes-femmes porter « leurs » vêtements traditionnels, sans pour autant se comporter comme des [vraies] femmes (Miano Borruso et *al.*, 2009 : 5). En fait, ce que les femmes reprochent aux muxes-femmes c'est leur « reproduction exagérée » du genre et leur « manque de dignité » quand

elles le font et ce, surtout dans le cadre des velas traditionnelles. Par conséquent, comme l'expliquent les auteurs-es, depuis environ trois ans, les muxes-femmes, communément nommées les « vestidas »¹⁷, ne sont plus autorisées à participer aux *velas* les plus prestigieuses. Celles qui souhaitent y être admises doivent se conformer à un code vestimentaire de genre. Les cartons d'invitation y vont d'ailleurs d'une note sans équivoque : « L'entrée sera interdite aux hommes vêtus en femmes » (Miano Borruso et *al.*, 2009 :5, *traduction libre*).

Au plan institutionnel, les muxes qui commencent à se travestir publiquement sur une base régulière à l'adolescence peuvent être confrontées à des professeurs (surtout ceux provenant de l'extérieur de la région) qui refusent de les laisser entrer en classe (Pecheur, 2004 ; Bartolo 2010). Ces jeunes muxes, comme l'explique Bartolo, « sont exclues de l'éducation scolaire simplement pour s'être vêtues comme elles le désirent » (Bartolo, 2010, *traduction libre*¹⁸). Cette réalité participe à leur précarisation économique en diminuant leurs chances d'accéder à des métiers bien rémunérés. Miano Borruso et *al.* (2009 : 3) parle d'un phénomène de triple ségrégation, soit des milieux scolaires, professionnels et sociaux.

1.2.2 Augmentation du travail du sexe

Une deuxième manifestation récente des transformations actuelles du troisième genre concerne le lien entre la féminisation du genre et l'augmentation de la « prostitution »¹⁹. Ce phénomène peut être attribuable à différents facteurs, comme l'explique Miano Borruso (2002 : 162); elle en mentionne deux. D'une part, il s'agit

¹⁷ À Juchitán l'expression « vestidas » qui signifie « les vêtues » (en femmes) en français, est communément employée pour parler des muxes qui se travestissent sur une base publique et quotidienne.

¹⁸ Les propos de E.Bartolo ont été rapporté dans l'édition du journal *El Sur*.

¹⁹ Je reprends ici les termes employés par Miano Borruso (2002) pour parler de l'activité économique des muxes visant à échanger des services sexuels contre une rétribution en argent, en dons, etc. Quant à moi, à l'instar de Bruckert et Parent (2010), je préfère parler de cette activité en termes de « travail du sexe » afin de relever la dimension plus objective et moins moralisatrice des conditions dans lesquelles les muxes exercent ce travail.

d'une pratique formelle qui permet aux muxes adolescentes d'expérimenter des rapports de séduction avec les garçons et les hommes. D'autre part, les dépenses inhérentes à l'entretien de l'apparence féminine sont élevées, l'argent rapide que procure le travail du sexe rend donc cette alternative économique intéressante. Cela permet aux muxes-femmes de s'offrir le maquillage, les vêtements et les accessoires qui feront d'elles les plus flamboyantes. Un nombre croissant d'entre elles migrent même vers la ville de Mexico, la capitale, pour faire du travail du sexe à l'abri du regard réprobateur de leurs proches (Miano Borruso, 2009 :2).

À la capitale, elles se retrouvent dans un milieu où elles peuvent aussi avoir accès aux techniques de transformation du corps, tant médicales (hormones, augmentation mammaire, etc.) qu'artisanales (injections d'huiles végétales ou industrielles pour arrondir leurs formes, etc.) (Miano Borruso et *al.* 2009). Cela dit, selon Miano Borruso (2002), les muxes ne se travestissent pas uniquement pour avoir plus de succès auprès de leurs clients dans le cadre des métiers du sexe. Selon l'auteure, les muxes ne seraient pas non plus contraintes à se prostituer, puisqu'elles jouissent d'un espace spécifique dans la division sexuelle du travail de leur société. Ce qui fait que différentes alternatives économiques s'offrent à elles si elles souhaitent faire autre chose que le travail du sexe. Néanmoins, ce qui génère l'intolérance de la famille et de la société, c'est que cette activité est considérée comme dangereuse et immorale. Ainsi la personne muxe qui exerce ce travail entache la réputation familiale.

Les zones (cantines, sorties de la ville) et les contextes (la nuit, dans des lieux isolés) dans lesquels le travail du sexe le plus visible est toléré exposent les muxes-femmes à la violence des clients et à l'exclusion sociale, parce que ce sont des milieux marginalisés souvent associés à la surconsommation de drogue et d'alcool et aux pratiques sexuelles à risque de contracter et de transmettre le VIH. L'augmentation de la représentation des muxes-femmes dans le travail du sexe, comme l'explique Miano Borruso, serait donc un motif additionnel à l'intolérance des muxes-femmes.

1.2.3 Pratiques sexuelles « à risque » et stigmatisation

Les discriminations et les manifestations croissantes d'intolérance à l'égard de la communauté muxe seraient générées également par le fait qu'elle incarne, dans l'imaginaire collectif, la propagation du virus du sida (Miano Borruso, 2002, 2003 ; Gómez Regalado, 2004). Gómez Regalado explique que, « lorsque l'épidémie du VIH/sida a touché la région, au milieu des années 90, elle est venue rompre l'harmonie et la permissivité sexuelle qui prévalaient » (Gómez Regalado, 2004 : 10, *traduction libre*).

L'épidémie a majoritairement affecté les hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes, notamment les muxes et les adolescents. Miano Borruso (2003)²⁰ indique qu'en 1996, sur les 130 cas d'infection au VIH diagnostiqués dans la région, 29 cas provenaient de Juchitán. Les personnes infectées étaient majoritairement des homosexuels et de jeunes hommes hétérosexuels âgés entre 13 et 18 ans (Miano Borruso, 2002 ; 2003). Selon l'auteure, le manque d'accès aux programmes de prévention ainsi que la propagande médiatique stigmatisant les homosexuels comme groupe vecteur de la maladie, ont grandement contribué à la montée de l'intolérance envers la communauté muxe (Miano Borruso, 2002, 2003 ; Gómez Regalado, 2004).

Pendant mon séjour préliminaire de recherche au mois d'août 2008, j'ai discuté avec plusieurs femmes *juchitecas*, issues des différentes classes sociales (vendeuses au marché, responsable d'une organisation locale de prévention du VIH/sida). Ces discussions m'ont permis de constater que, malgré les initiatives d'éducation et de sensibilisation mises sur pied par les membres de la communauté muxe depuis 1995, la stigmatisation et les préjugés perdurent. Par exemple, les femmes *juchitecas* m'ont dit qu'à leur avis, le financement obtenu par les groupes et activistes muxes qui

²⁰ Les statistiques citées par Miano Borruso (2002 : 76) ont été notées à partir des archives du *Programme de prévention et de contrôle du sida* de la juridiction de santé numéro 2, « Isthme ».

luttent contre le VIH/sida est sous-exploité et que les muxes qui se travestissent instrumentalisent l'image de « l'homosexuel-travesti-indigène » pour attirer la sympathie des bailleurs de fonds.

En somme, comme l'explique Éli Bartolo (cité dans Swier, 2006) et Miano Borruso et *al.* (2009), l'homophobie [et j'ajoute la transphobie], parfois subtile, teinte de plus en plus la perception de la société à l'égard des transformations du genre muxe. Comme l'expliquent les auteurs-es, c'est au sein des classes moyenne et élevée que ces attitudes sont le plus assimilées, car c'est aussi dans ces milieux que les gens sont le plus en contact avec les idéologies dominantes. Dans un tel contexte, comment les muxes-femmes s'organisent-elles pour négocier l'acceptation et la tolérance sociale face à leurs multiples positionnements identitaires ?

1.3 Le rôle central de la lutte au VIH/sida dans la mobilisation collective

Les premières initiatives d'actions collectives ont d'abord été organisées dans le but de parer à l'épidémie du VIH/sida qui sévissait dans la région au milieu des années quatre-vingt-dix. Miano Borruso (2002 ; 2003) explique que les bribes d'information à saveur « alarmiste » qui parvenaient à Juchitán ont participé à la stigmatisation croissante des muxes. Et vu l'absence quasi totale de projets visant l'éducation et la sensibilisation de la population, les risques de voir les cas d'infection se multiplier étaient importants. En fait, les quelques programmes nationaux d'éducation et de sensibilisation n'avaient pas porté fruit au sein des communautés zapotèques de la région de l'Isthme parce que ni le langage, ni les moyens déployés n'étaient adaptés à leur réalité culturelle (Miano Borruso, 2003 : 76).

Le premier atelier de discussion et d'information portant sur cette question a été une initiative de l'anthropologue qui, au début de son terrain de thèse à Juchitán, a

habilement su adapter ses questions de recherche aux besoins de la communauté. Cet atelier regroupait des muxes, dont un nombre important de celles que Miano Borruso appelait «les travesties» et que j'appelle, moi, les muxes-femmes et/ou adolescentes. Ces dernières provenaient surtout des quartiers marginalisés. La mise en commun des expériences individuelles, de même que les apprentissages réalisés, comme le raconte Miano Borruso (2002, 2009), ont été des terreaux fertiles de conscientisation qui ont favorisé l'émergence de leaders parmi les participantes muxes. Ces dernières se sont, petit à petit, rendu compte de l'impact qu'elles pouvaient avoir en prenant en charge le travail de lutte contre une maladie qui les affectait personnellement et collectivement. Elle dit :

[...] elles se sont rendu compte de la nécessité urgente de prendre en charge le problème de la santé sexuelle et l'application des mesures encourageant les pratiques sexuelles sécuritaires susceptibles de les protéger. Et ce, non seulement pour leur bénéfice personnel, en tant que victimes et responsables d'une situation à la fois nouvelle et imprévue, mais aussi au profit de la population *juchiteca* dans son ensemble, leurs hommes, leurs familles, leurs voisins. Il s'agissait d'un sentiment d'appartenance à une communauté plus large. Une communauté à l'intérieur de laquelle les liens sociaux, culturels et de parenté prévalent sur les intérêts individuels et de groupe. (Miano Borruso 2003 : 84, *traduction libre*)

À cette époque, trois organisations assuraient les activités de prévention et de lutte au VIH/sida à Juchitán. C'est toujours le cas aujourd'hui. Il s'agit de l'association *Gunaxhii Guendanabani*, du *Collectif Binni Lanu* et du groupe *Las Intrépidas contra el sida*.²¹ C'est à travers une gamme de services et de programmes diversifiés que sont rejointes les populations allant des plus jeunes aux aînés, hommes, femmes, muxes, travailleuses du sexe, policiers, chauffeurs des transports en commun, étudiants-es, clients des bars et tavernes, etc.

²¹ La description détaillée de l'historique de la formation des associations, groupes et collectifs - ceux localisés à Juchitán mais aussi ceux auxquels participent les répondantes provenant de municipalités environnantes - ainsi que de l'éventail des actions qui y sont mises de l'avant se retrouve dans la section du chapitre 5.2 intitulée « Les milieux de participation ».

Dans le cadre de cette recherche, je m'intéresse plus spécifiquement aux muxes-femmes, qui sont aussi celles, comme je viens d'en faire la démonstration, ayant été les plus affectées par les différentes manifestations d'intolérance. Par ailleurs, ces dernières sont aussi celles qui m'ont semblé, à première vue et selon l'historique de la formation des milieux d'actions décrits par Miano Borruso (2002-2003), être les plus activement impliquées dans les collectifs, groupes et associations. Comme l'explique Miano Borruso (2003, 2009), la participation des personnes muxes aux efforts de prévention et de lutte au VIH/sida a permis à plusieurs d'entre elles, non seulement de participer à la formation d'autres leaderships, par exemple dans les municipalités environnantes de Juchitán, mais aussi de côtoyer d'autres fronts de résistance, notamment celui pour les droits de la diversité sexuelle.

Par ailleurs, ce dynamisme communautaire, comme j'ai pu en prendre connaissance, tant dans les récits et analyses détaillés de Miano Borruso que lors de mon séjour préliminaire de recherche, est traversé par des tensions importantes qui ne vont pas sans nuire aux causes défendues. Les conflits semblent surtout liés à l'accès au financement et à la manière dont s'exerceraient certains leaderships plus ou moins démocratiques. Malheureusement, il semble que ces tensions nuisent à la crédibilité des associations et qu'elles teintent le jugement que la société porte sur les actions mises de l'avant.

La présente recherche souhaite recueillir les perceptions des muxes-femmes pour vérifier comprendre, d'une part quelles sont les transformations, au plan tant individuel que familial, communautaire ou plus largement dans la ville ou le village, produites par leur participation à des actions collectives ? D'autre part, quels liens peuvent être établis entre la participation des muxes-femmes au sein de regroupements, associations et collectifs de prévention et d'actions collectives divers et la transformation de la tolérance à leur égard ?

1.4 Conclusion et question de recherche

Les transformations sociales du troisième genre muxe s'inscrivent dans un contexte culturel particulier, c'est-à-dire une société marquée par des changements, voire des bouleversements sociaux, économiques et politiques, ainsi que par une confrontation intergénérationnelle des valeurs.

J'ai décrit comment, à travers la féminisation du troisième genre muxe et la stigmatisation de la communauté « homosexuelle » muxe en lien avec les impacts sociaux de l'épidémie du VIH/sida, la dynamique interactionnelle entre les genres a été affectée. En fait, il semble qu'elle a occasionné une montée de l'intolérance à l'égard des muxe-femmes. Or mon hypothèse est la suivante : je crois que les tensions qui découlent des transformations du troisième genre amènent les muxe-femmes à se mobiliser pour s'organiser et ainsi négocier la tolérance sociale à leur égard. Elles le font à travers leur participation à différentes activités de prévention et à des actions collectives visant le changement social.

Pour répondre à cette hypothèse, dans le prochain chapitre, je présente les ancrages théoriques qui me permettront de faire sens des situations observées et qui orienteront la manière dont je réponds à la question générale suivante : « **Comment penser la transformation de la tolérance sociale face aux personnes muxe-femmes depuis qu'elles participent à des actions collectives** »? Ces ancrages s'articulent autour de trois axes généraux : 1) la construction des problèmes sociaux, en contexte, dans l'interaction ; 2) le genre dans les études féministes; 3) les théories de l'action collective pour le changement social.

CHAPITRE II

ANCRAGES THÉORIQUES PENSER LE TROISIÈME GENRE ET L'ACTION COLLECTIVE

2.1 Introduction

Pour penser ma problématique de recherche, soit l'intolérance sociale à l'égard des transformations du troisième genre muxe, j'ai choisi de poser les bases d'un cadre théorique pouvant joindre le travail social avec les théories féministes. Cet exercice m'a permis d'explorer de quelle manière ces deux champs d'études se complètent.

D'une part, le travail social se penche sur les préoccupations des populations marginalisées, exclues et vulnérabilisées par des structures et des systèmes qui organisent la répartition du pouvoir et des ressources de manière inégale.

Le travail social a un engagement historique particulier envers la classe sociale la plus défavorisée de la société et a su développer, au cours des années, des interventions diversifiées axées sur une perspective de changement social qui le différencient particulièrement de ces autres disciplines. (Dorvil et Mayer 2001: 28)

Dans les mots de Deslauriers et Hurtubise (2000 : 26), le travail social est préoccupé par « [...] les personnes, les groupes et les collectivités qui, dans leurs conditions de vie et leurs rapports aux autres sont susceptibles de vivre des situations d'oppression, de discrimination, de désorganisation [...] ». Le travail social cherche aussi à comprendre « [...] le lien existant entre la personne et la société, entre le privé et le

social, autant dans son analyse des problèmes que dans ses interventions. [...] » (Deslauriers et Hurtubise, 2000 :26). Pour ces auteurs, le travail social est un champ d'étude qui inscrit sa spécificité et son originalité dans son caractère pratique.

D'autre part, le féminisme, tel que défini par Louise Toupin (1998), partage plusieurs similarités avec le travail social. Toutefois, le féminisme focalise son attention sur les problèmes vécus par les femmes en raison de leur position sociale historiquement subordonnée aux hommes.

[Le féminisme c'est] [...] une prise de conscience d'abord individuelle, puis ensuite collective, suivie d'une révolte contre l'arrangement des rapports de sexe et la position subordonnée que les femmes y occupent dans une société donnée, à un moment donné de son histoire. Il s'agit aussi d'une lutte pour changer ces rapports et cette situation. (Toupin, 1998 : 10)

Mon ancrage théorique de la question de recherche est double : il relève du travail social à travers les théories sociologiques de l'action collective et il relève du féminisme à travers les théories radicales, poststructuralistes et *queer* sur la déconstruction du genre.

Nous verrons, dans ce chapitre, que la construction des problèmes sociaux en travail social est une idée transversale au travail social (action collective) et au féminisme (étude du genre). Ces deux champs d'études ont en commun une volonté de transformation des rapports de pouvoir dans la société à travers, notamment, l'analyse de la construction des problèmes sociaux. Je présente ensuite les théories du genre développées par des féministes radicales, (C. Delphy; C.Guillaumin; N-C.Mathieu; P. Tabet; D. Kergoat; G. Rubin) une féministe lesbienne (A. Rich), une lesbienne radicale (M. Wittig), puis par des féministes poststructuralistes et *queer* (J.Scott; J. Butler; T. De Lauretis; M-H. Bourcier; B. Préciado et C. St-Hilaire). Les théories du genre me permettront de comprendre, premièrement, les mécanismes de la construction normative du genre inhérente au contexte culturel spécifique de Juchitán.

Et, deuxièmement, de les mettre en lien avec l'intolérance à l'égard des transformations du troisième genre muxe. Je présente aussi les apports spécifiques des études 'trans' et les réserves que certaines théoriciennes (V.Namaste et S.Stryker) ont émises à l'endroit des théories, pratiques et méthodes féministes de la déconstruction du genre. Dans un deuxième temps j'aborde les théories de l'action collective issues de la sociologie de l'action. Je m'intéresse plus spécifiquement à la reconstruction du Sujet en acteur-sujet (A. Touraine) et à la trajectoire de *subjectivation* politique (J. Lamoureux) des personnes à travers leur participation au sein de regroupements, associations et collectifs de la société civile et à l'action collective pour le changement social. Pour faire le lien entre les théories du genre et celles de l'action collective, je développe ce que je nomme « les praxis féministes de déconstruction du genre ». En fin de chapitre, je présente la définition et les variantes dans l'usage du concept de tolérance (S. Mesure et P. Savidan; L. Noël), de même que ce qui le distingue de celui de l'acceptation. Pour ce faire, je compare les perspectives de deux auteurs-es (P. Lacombe; P. Désy) qui les ont employés pour décrire l'attitude des sociétés à l'égard de communautés similaires aux muxes de Juchitán.

2.2 La construction des problèmes sociaux dans l'interaction

La problématique de l'intolérance à l'égard des transformations du troisième genre sera appréhendée à partir du paradigme de la construction des problèmes sociaux. À l'instar de ce que suggèrent les auteurs qui adhèrent à la perspective interactionniste symbolique, j'adhère à l'idée que les problèmes sociaux sont construits, de manière subjective, dans le cadre d'interactions sociales et de contextes culturel, historique, social qui sont spécifiques.

2.2.1 Le problème social, un construit

Fernand Dumont écrivait que le problème social peut être défini comme :

[...] une situation donnée ou construite touchant un groupe d'individus qui s'avère incompatible avec les valeurs privilégiées par un nombre important de personnes et qui est reconnue comme nécessitant une intervention en vue de le corriger. (Dumont, cité dans Dumont, Langlois et Martin, 1994 : 1108)

Simon Langlois (1994) précisait, quant à lui, que le problème social peut consister en la simple identification du problème et en l'analyse du contour de celui-ci; en d'autres mots, à l'explication de ses sources et de ses causes. Ce sont là les conditions sociales objectives d'une situation. Toutefois, cette définition peut aussi faire l'objet d'un processus subjectif de construction des problèmes. Cela signifie qu'au-delà de l'identification de la source et des causes du problème social, ce processus vise à en saisir les multiples dimensions. Langlois (1994) précise qu'en raison notamment de l'élargissement et de l'éclatement des conditions sociales objectives, donc de la multiplication des sources et causes des problèmes sociaux, le processus de construction sociale tend à se complexifier. L'auteur précise que l'élargissement des conditions objectives est généralement engendré par des situations nouvelles. À Juchitán, par exemple, l'augmentation de la violence, et plus spécifiquement de la violence homophobe et transphobe, ainsi que de la pauvreté économique, sont des conditions sociales objectives qui sont nouvelles. Elles sont attribuables, entre autres, à la globalisation des échanges, à l'avènement d'une économie de marché de type néolibéral²² et à l'importation des modèles culturels et hétérosexistes²³.

²² Pour plus d'information à propos du contexte socioéconomique des Zapotèques de l'Isthme de Tehuantepec, voir l'app.B. p. 233.

²³ L'hétérosexisme est un système qui s'appuie sur la complémentarité des hommes et des femmes et par lequel l'hétérosexualité est la norme à partir de laquelle les autres formes de sexualité sont jugées plus ou moins déviantes selon une hiérarchisation des types de relations sexuelles et affectives. Julie Thérout-Séguin et Line Chamberland (2009) dans leur article « Sexualité lesbienne et catégories de genre », définissent l'hétérosexisme « [...] en référence à un système disqualifiant les orientations sexuelles autres que l'hétérosexualité, tout en renforçant les identités de genre hiérarchisées. » (Thérout-Séguin et Chamberland, 2009 :1)

Langlois (1994) explique aussi que l'identification des conditions sociales objectives ne suffit pas. La reconnaissance des causes (le « pourquoi ») de la marginalisation et de la vulnérabilisation de certaines personnes ne nous permet pas de questionner sur « comment » les problèmes sont construits différemment en fonction des contextes et des interactions sociales. Comme l'explique l'auteur, nous co-construisons les normes et l'ordre social à la lumière desquels nous jugeons un comportement ou une situation comme étant déviantes et problématiques. Nous réagissons en fonction des actions des autres et ainsi nous produisons du sens.

Les problèmes sociaux sont aussi construits dans le cadre d'interactions qu'il s'agit de comprendre. Le comportement humain ne se pose pas seulement en réaction à un ordre donné, mais il est aussi un processus interactif de construction de cet ordre, ce qui soulève la question de la construction symbolique du monde. (Langlois, 1994 : 1112)

L'auteur dit aussi que, pour comprendre comment un problème social émerge, il faut en identifier les mécanismes de construction subjective. Cela signifie que nous devons nous intéresser aux conduites des acteurs et des actrices. Ce sont leurs « interactions », situées dans des contextes culturels précis qui donnent un sens aux problèmes sociaux identifiés. Dans mon cas, j'analyserai les conditions subjectives de l'intolérance à l'égard des transformations du troisième genre. Pour ce faire, je regarderai comment, de manière dynamique, ces transformations sont produites et affectées dans et par les inter-actions des muxes-femmes avec les représentants des autres genres.

2.2.2 L'inter-action en contexte

L'analyse « actionnaliste » développée par le sociologue Alain Touraine (1965) conçoit le travail comme une création. C'est-à-dire qu'il est une action sociale par laquelle les individus produisent et transforment collectivement leur société (Touraine, 1965 : 60). Selon Touraine, à travers leurs interactions les gens participent fondamentalement à la construction des problèmes sociaux. Cette sociologie de l'action s'intéresse donc aux relations sociales et à leur contexte (situation).

La sociologie ne sous-estime jamais l'étude des interactions, mais elle ne peut la séparer de la reconnaissance du champ de leur relation [...] Nos relations s'établissent dans une 'situation'. Les règles, les normes, l'organisation sociale semblent préexister, comme un décor de théâtre, au moment où les acteurs entrent en scène. Mais il faut renverser complètement cette vision pour entrer dans l'analyse sociologique; car si les situations sont antérieures aux relations, d'où proviennent-elles? (Touraine, 1984 : 86-87)

Pour Touraine (1984), il faut donc focaliser notre attention sur le « champ » ou le contexte des relations pour expliquer les interactions des acteurs et actrices. Suivant cette logique, il apparaît que les conduites des personnes sont conditionnées par les relations sociales et que ces relations ne peuvent être pensées à l'extérieur des contextes qui les mettent en scène.

Langlois (1994 : 1114) explique, quant à lui, que l'affirmation et la revendication d'un droit par un groupe (institution, organisation, etc.) visent à faire valoir des valeurs nouvelles qui vont à l'encontre de la norme établie par le groupe au pouvoir. C'est ainsi que les groupes sociaux inter-agissent sur les problèmes. Ils revendiquent une nouvelle définition des situations et comportements considérés comme déviants. En d'autres mots, leurs interactions parviennent à faire reconnaître des situations comme étant problématiques, à identifier et à dénoncer les mécanismes et les systèmes qui discriminent, excluent et marginalisent, puis à revendiquer les transformations nécessaires pour que soient respectés les droits individuels et collectifs.

L'analyse « actionnaliste » rejoint cette description des problèmes sociaux, construits dans l'action-revendication. Celle-ci postule que le conflit social occupe un rôle central dans la détermination des orientations d'une société (règles, normes, lois, valeurs dominantes, etc.), puisque les groupes antagonistes luttent les uns contre les

autres pour reprendre le contrôle de l'historicité²⁴. Le rôle subjectif des acteurs et des actrices dans ce processus de construction des problèmes sociaux est évoqué par d'autres auteurs, tels Spector et Kitsuse ([1977] cités dans Dorvil et Mayer, 2001). Pour ces sociologues, le focal de la perspective constructiviste se situe dans l'étude des « activités d'individus et de groupes qui ont des griefs ou expriment des revendications eu égard à certaines conditions putatives » (Spector et Kitsuse, cités dans Dorvil et Mayer, 2001:115). Les problèmes sociaux n'existent pas tant qu'ils n'ont pas été formulés, par les individus ou les groupes. Ces formulations peuvent prendre la forme de revendications visant la modification de leur situation. Ces revendications sont « des démarches d'individus ou de groupes concernant des demandes de modifications de certaines conditions sociales » (Spector et Kitsuse, cités dans Dorvil et Mayer, 2001 :116). Il s'agit de la lutte des groupes pour le contrôle de leur historicité. En d'autres mots, pour être comprise comme étant problématique, la situation doit être publiquement, donc politiquement reconnue comme telle. Elle doit faire l'objet d'un processus de construction subjectif du problème

Puis, pour David Le Breton (2004), chaque société produit, dans l'interaction sociale, une co-construction de sens.

Pour l'interactionnisme, l'individu est un acteur interagissant avec les éléments sociaux et non un agent passif subissant de plein fouet les structures sociales à cause de son habitus ou de la « force » du système ou de sa culture d'appartenance. Il construit son univers de sens non à partir d'attributs psychologiques ou d'une imposition extérieure, mais à travers une activité délibérée de donation de sens. (Le Breton, 2004 : 46)

À l'instar de Langlois, de Touraine et de Spector et Kitsuse, Le Breton perçoit le Sujet comme étant un acteur participant à la construction et à l'interprétation de sa

²⁴ Alain Touraine (1984) définit l'historicité comme « l'ensemble des modèles culturels, cognitifs, économiques, éthiques, par lesquels une collectivité construit ses relations à son environnement [...] et produit une culture ». En somme, c'est « l'action de la société sur elle-même » (Touraine, 1984 :75, 87).

réalité plutôt que comme « agent interchangeable de la reproduction sociale » (Le Breton, 2004 : 47). L'acteur participe à une mise en scène dans laquelle il occupe une multitude de rôles en fonction des différents contextes et interlocuteurs (Le Breton, 2004 : 63). En ce sens il n'y a pas d'identité fixe puisque le Sujet est libre de se penser différemment dans chaque action (Le Breton, 2004 : 64).

À la lumière des éléments vus jusqu'ici à propos de la construction des problèmes sociaux et du contexte inter-actionniste, je retiendrai les quatre dimensions suivantes pour mon étude des transformations sociales produites par la participation des muxes-femmes dans des actions collectives : 1) les problèmes sont construits; 2) et ce, différemment, en fonction des contextes sociaux et culturels; 3) cette construction est produite dans l'interaction entre des acteurs et actrices qui s'influencent mutuellement dans un jeu de rôles et de statuts interchangeables. 4) Et, une réalité sociale est reconnue en tant que problème social, lorsqu'elle fait l'objet de l'énoncé d'un droit pour la défense de valeurs nouvelles allant à l'encontre des normes dominantes. Selon cette perspective théorique, les personnes muxes participent à la construction subjective des problèmes sociaux qu'elles vivent. Ainsi, dans le cadre de cette recherche, je m'intéresse au sens que les muxes-femmes donnent à leur réalité sociale : comment interprètent-elles les transformations sociales produites par la féminisation de leur genre et par leur participation à des actions collectives ? De plus, en interrogeant leur capacité subjective à faire sens de leur réalité, j'approfondis la compréhension des variables culturelles (normes, lois, valeurs, etc.) qui orientent les conduites individuelles et collectives dans cette société.

2.3 De la construction à la déconstruction : le genre dans les études féministes

Au sein des études féministes, le genre constitue un concept central et il est appréhendé de manières plurielles. Nous verrons, dans un premier temps, comment

les féministes de la pensée radicale problématisent la construction binaire et hiérarchique du genre et de l'hétérosexualité. Dans un deuxième temps, je résumerai les effets matériels de la construction sociale du genre selon l'analyse féministe radicale. Et dans un troisième temps, je présenterai l'apport des féministes qui s'inscrivent dans le courant poststructuraliste et certains concepts élaborés par des théoriciennes de la pensée *queer*.

2.3.1 Le genre est un principe diviseur

C'est au sein des études féministes radicales matérialistes, un courant féministe d'influence radicale et marxiste²⁵, que le caractère construit du genre a été problématisé²⁶. Pour les féministes instigatrices de ce courant, il y a une rupture radicale entre le sexe et le genre. Ainsi, le genre n'est pas la dimension culturelle d'un sexe ou d'un corps naturellement mâle ou femelle. Pour Christine Delphy (2001), le genre n'est pas l'équivalent du « sexe social » car il n'y a pas de surface neutre qui précède le genre. C'est le genre qui donne sa signification au sexe, et le sexe est créé par le genre. Dans les mots de Delphy (2001 : 26), « Si le genre n'existait pas, ce qu'on appelle le sexe serait dénué de signification, et ne serait pas perçu comme important : ce ne serait qu'une différence physique parmi tant d'autres. » Delphy critique, en outre, la division de l'humanité en deux parties dites naturelles et complémentaires. Pour ce faire, elle s'applique à mettre en lumière l'opposition et la hiérarchie (ou l'asymétrie) ainsi produites entre les hommes et les femmes, et entre la

²⁵ Selon Louise Toupin (1998), le courant féministe radical matérialiste est né d'une critique adressée aux limites analytiques du féminisme marxiste. Pour les féministes marxistes, « c'est l'organisation économique, le capitalisme, qui explique l'exploitation des deux sexes. » (Toupin, 1998 :13), tandis que, pour les féministes radicales, l'objectif vise à « remonter, dans l'explication de la subordination des femmes, "à la racine" du système [...] social des sexes qu'on nommera *patriarcat*. » (Toupin, 1998 : 21). En d'autres mots, le féministe radical matérialiste s'applique à identifier les effets matériels de l'oppression de la classe des femmes par la classe des hommes sur les conditions d'existence des deux sexes : les hommes sont toujours bénéficiaires de la force de travail des femmes. Le féminisme radical matérialiste reprend donc le concept de rapports de classes d'inspiration marxiste, en le transposant au rapport entre classes de sexe.

²⁶ Le psychanalyste Robert Stoller et le psychologue John Money seraient les premiers à avoir conceptualisé le genre en tant que processus social participant à la construction du sexe biologique. À ce sujet, lire les précisions de St-Hilaire (1998), Lire aussi Bereni et al. (2008 :17).

masculinité et la féminité. Elle écrit : « cette situation de domination et de sujétion, cette situation *sociale* par opposition à "naturelle", qu'est-ce d'autre que ce qu'on appelle "genre" par opposition à sexe ? » (Delphy, 2001 :26).

Par ailleurs, d'autres féministes radicales, matérialistes ou lesbiennes privilégient l'emploi du terme « sexe » ou « sexe social²⁷ » à celui de genre. Cette distinction, comme l'explique A. Baril (2005 : 52) dans son mémoire portant sur Judith Butler et le féminisme postmoderne, est principalement attribuable à une volonté d'éviter une confusion sémantique. En effet, ces féministes soutiennent que le sexe est construit par le genre, mais que l'utilisation du dualisme sexe/genre risque de semer la confusion et de mener à une (re)-naturalisation du terme genre. En outre, l'emploi du terme sexe permet de mettre en lumière, de manière spécifique, les rapports sociaux de sexe entre les hommes et les femmes qui forment des catégories binaires, un peu comme des classes sociales. En d'autres mots, si ces féministes ne parlent pas de rapport sociaux de genres ou de catégories de genre, mais plutôt de catégories de sexes, de classes de sexes et de division « sexuelle » du travail, c'est que leur conceptualisation du problème est centrée sur la révélation de l'oppression sociale qui se base sur de telles catégories et sur l'importance de les éliminer.

2.3.2 Le genre a des effets matériels

La partition du monde en deux genres a des effets sur les conditions d'existence matérielles des hommes et des femmes, notamment à travers l'attribution de rôles sociaux différents. Or c'est cette division des rôles l'organisation de celle-ci au profit

²⁷ Pour une conceptualisation des rapports entre sexe et genre et pour une compréhension approfondie de l'usage du concept de sexe social, voir Nicole-Claude Mathieu (1989, 1991, 1999). En résumé, pour elle, le genre peut aussi être nommé « sexe social ». Si elle privilégie cette expression à celle de genre, c'est parce qu'à son avis le fait de traduire la différenciation sociale du sexe par le principe de genre en dilue les effets matériels politiques, économiques et sociaux. Elle dit que de parler de « sexe social » permet davantage de dépasser l'identification de deux catégories « bisociales » pour mettre l'accent sur la « réalité entièrement socio-sexuée entre deux classes de sexe ». (1999)

du « patriarcat » que les féministes radicales matérialistes dénoncent (Delphy, 1991, 2001 ; Guillaumin, 1978 ; Kergoat, 2001, 2007 ; Tabet, 2004).

Le patriarcat est un système qui met en place la domination des femmes par les hommes. Il s'agit d'un « système de subordination des femmes qui consacre la domination du père sur les membres de la famille [...] et par lequel le père de famille exploite le travail non rémunéré de son épouse. (Bereni, laure et *al.*, 2008)

Pour Delphy (2001), c'est par le mariage que les hommes confinent les femmes dans l'espace domestique et qu'ils s'approprient leur force de travail productive et reproductive. Colette Guillaumin (1978), quant à elle, conceptualise ce rapport de domination en termes de « sexage », un concept qui évoque la notion de servage ou d'esclavage. Pour Guillaumin, dans le mariage, les hommes s'approprient les femmes toutes entières : leur temps, leur corps et leur sexualité, les produits de leur travail, etc. Cette appropriation aurait lieu de manière privée (dans le mariage), mais aussi de manière publique, collectivement et dans toutes les sociétés, puisque la classe des hommes considèrerait la classe des femmes comme des objets d'échange. Seuls les modes d'échange varieraient d'un contexte culturel à l'autre. Le mariage serait ainsi le contrat premier par lequel les femmes deviennent objets d'exploitation pour les hommes. Dans cette optique, l'étape première du processus d'émancipation des femmes résiderait dans l'abolition de la frontière entre les sphères de vie privée et publique. Il faut démontrer à quel point ce qui semble privé est en réalité d'intérêt public et économique, donc politique. Il faut dénoncer le caractère prétendument « naturel » de la division opérée par le genre. Les féministes radicales matérialistes veulent ainsi mettre en lumière cette dimension politique et économique que revêt l'appropriation « totale » des femmes dans les rapports sociaux de sexes.

Pour les féministes radicales matérialistes, le genre doit être compris de quatre manières. Premièrement, il est une construction sociale qui n'a rien à voir avec des différences sexuelles qui seraient naturelles. Comme l'écrit Paola Tabet (2004 : 169), il est une « grande arnaque fondée sur le plus complexe, le plus solide et le plus

durable des rapports de classes de toute l'histoire humaine, le rapport entre hommes et femmes ». Deuxièmement, il est un principe diviseur, organisant les rapports sociaux de sexe, de manière inégale et hiérarchique, au profit de la classe des hommes, qui constitue le patriarcat. Troisièmement, le genre est un fondement du système patriarcal par lequel non seulement la force de travail des femmes est appropriée par les hommes, mais aussi leur personne toute entière. Le genre est donc un rapport de pouvoir antagoniste entre deux classes. Le pouvoir est dans les mains de la « classe » des hommes, qui s'approprie matériellement la « classe » des femmes. Quatrièmement, l'analyse des effets matériels est centrée sur la mise en lumière des conditions spécifiques d'oppression des femmes. C'est donc en reconnaissant que leurs conditions matérielles d'existence sont des conséquences de leur subordination à la classe des hommes, que les femmes peuvent se poser comme Sujet politique de leur émancipation. Ultimement, le projet féministe radical vise l'élimination du système patriarcal et des classes sociales de sexe.

Voyons maintenant comment les théories féministes cernent le fonctionnement des institutions du système patriarcal outre le contrat du mariage déjà nommé, soit : la division sexuelle du travail, l'hétérosexualité obligatoire et l'échange économico-sexuel.

2.3.2.1 La division sexuelle du travail

Les analyses féministes sous-entendent que les activités réalisées par les femmes dans la sphère domestique sont un travail non rémunéré, invisible, qui est réalisé au profit des autres, notamment de la classe des hommes (Hirata et Kergoat, 2007). De plus, Danièle Kergoat (2001) avance que l'oppression matérielle des femmes ne s'applique toutefois pas uniquement aux travaux réalisés à l'intérieur de la sphère domestique, mais qu'elle est aussi inhérente au travail en général, qu'il soit salarié ou non, qu'il soit de nature formelle ou informelle. Ceci constitue le concept de la division sexuelle du travail développé dans les années 70 (Kergoat, 2001 : 88).

Kergoat (2001 : 89) explique que l'organisation de cette division suit deux principes; d'une part, le principe de séparation distribue les travaux en fonction des genres. Les femmes sont confinées à la sphère reproductive et les hommes à la sphère productive d'une société ou d'une famille. D'autre part, le principe hiérarchique accorde plus de valeur aux travaux réalisés par les hommes qu'à ceux réalisés par les femmes. Les travaux réalisés par les femmes sont perçus comme faisant appel à des qualités naturelles ou innées, donc de moindre valeur, alors que le travail professionnel et salarié produit par les hommes sous-tend l'acquisition de qualifications, et profite d'une reconnaissance sociale importante. Cette différence de perception se répercute notamment sur les conditions de travail et de mobilité professionnelle. Dans les mots de Hirata et Kergoat :

La division sexuelle du travail est la forme de division du travail social découlant des rapports sociaux entre les sexes; et plus encore : elle est un enjeu prioritaire pour la survie du rapport social entre les sexes. Cette forme est modulée historiquement et socialement. Elle a pour caractéristique l'assignation prioritaire des hommes à la sphère productive et des femmes à la sphère reproductive ainsi que simultanément, la captation par les hommes des fonctions à forte valeur sociale ajoutée (politiques, religieuses, militaires, etc.). (Hirata et Kergoat, 2007 : 3)

De plus, la division sexuelle ne serait pas une donnée immuable. Au contraire, elle serait dotée d'une grande plasticité et ses modalités d'organisation varieraient d'une société à l'autre, en fonction des contextes culturels.

[...] ses modalités concrètes varient fortement dans le temps et dans l'espace comme l'ont abondamment démontré ethnologues et historien-ne-s. Ce qui est stable, ce ne sont pas les situations (elles évoluent constamment) mais l'écart entre les groupes de sexe. (Hirata et Kergoat, 2007 : 3)

Le fonctionnement du système patriarcal serait donc assuré par la division sexuelle du travail. Cette idée m'apparaît indispensable pour analyser et comprendre la distribution des rôles sociaux dans différentes sphères (domestiques, politiques, sexuelles et symboliques) de la société de Juchitán. En fait, la division sexuelle du travail m'apparaît fertile pour examiner la cohabitation des trois genres dans la

société de Juchitán, de même que pour comprendre l'intolérance à l'égard des muxes qui féminisent leur genre. Cette transformation du genre entraînerait un déplacement ou une reconfiguration des rôles assignés aux hommes, aux femmes et aux muxes. Or si tel est le cas, il est possible de penser que les muxes-femmes *troublent* les principes organisateurs de division et de hiérarchie, ce qui affecterait les interactions entre les genres. C'est ce que mes observations puis l'analyse me permettront de mieux saisir.

2.3.2.2 L'hétérosexualité obligatoire

L'hétérosexualité obligatoire est tantôt perçue par les féministes comme étant une institution patriarcale découlant de la division binaires des sexes/genres, tantôt comme un système à part entière, fonctionnant de manière autonome mais renforçant le genre. Toutes les auteurs-es s'entendent cependant pour dire que l'hétérosexualité obligatoire, à l'instar du genre, est une construction sociale.

Gayle Rubin (1998 : 32), a été la première à faire le pont entre le genre en tant que « division des sexes socialement imposée » et en tant que « produit des rapports sociaux de sexualité ». Pour elle, la division sexuelle constituerait un tabou : « [...] un tabou contre la similitude des hommes et des femmes, [...] un tabou contre les arrangements sexuels autres que ceux comportant au moins un homme et une femme, prescrivant de ce fait le mariage hétérosexuel » (Rubin, 1998 :31). Pour Rubin, l'hétérosexualité n'est pas plus naturelle que l'homosexualité et elle n'a absolument rien à voir avec des caractéristiques et des valeurs dites naturelles, innées ou intrinsèques aux hommes et aux femmes. L'auteure démontre que l'hétérosexualité obligatoire est une « logique » selon laquelle les individus sont contraints à orienter leurs désirs sexuels envers un-e partenaire de genre opposé. Cette dichotomie obligatoire des désirs serait renforcée par des structures diverses qui la font paraître naturelle. L'hétérosexualité obligatoire, selon Rubin, serait donc la pierre angulaire de ce qu'elle appelle le « système de sexe/genre ».

Pour Rubin (1998), la sexualité et le genre sont imbriqués, voire se construisent mutuellement. Si le genre construit le sexe, alors la sexualité - plus spécifiquement l'hétérosexualité - construit le genre. C'est-à-dire que si l'on peut reconnaître que le sexe est en réalité l'effet culturel ou social du genre, il n'en demeure pas moins que pour se reproduire, le genre a besoin de l'hétérosexualité. C'est cette imbrication qui constitue le « système sexe/genre ». Ce concept expliquerait l'ensemble des dispositifs normatifs qui peuvent emprunter des configurations très distinctes selon les sociétés; Ces configurations diverses comprennent les formes d'échanges des femmes entre les hommes, notamment celle du mariage qui prescrit l'union entre hommes et femmes.

Elle écrit :

Chaque société a aussi un système sexe/genre- un ensemble de dispositions par lesquelles le matériel biologique brut du sexe et de la procréation est façonné par l'intervention humaine, sociale et satisfait selon des conventions, aussi bizarres que puissent être certaines d'entre elles. (Rubin, 1998 : 14)

De plus, comme l'explique l'anthropologue, dans la plupart des sociétés occidentales, les personnes identifiées par le sexe féminin à la naissance doivent s'appliquer à faire disparaître les traits physiques et les comportements qui pourraient être associés à la masculinité, et inversement.

Mais l'idée que les hommes et femmes sont deux catégories mutuellement exclusives doit provenir de quelque chose d'autre qu'une opposition 'naturelle' inexistante. Loin d'être l'expression de différences naturelles, l'identité de genre exclusive est la suppression de similitudes naturelles. Et ceci exige la répression : chez les hommes, de ce qui est la version locale (quelle qu'elle soit) des traits 'féminins'; chez les femmes, de ce qui est la définition locale des traits 'masculins'. La division des sexes a pour conséquences de réprimer certaines caractéristiques de la personnalité en fait chez tout le monde, hommes et femmes. C'est le même système social qui opprime les femmes dans les rapports d'échange et opprime tout un chacun par son insistance sur une division rigide de la personnalité. (Rubin, 1998 : 33)

Le « système sexe/genre » met en évidence, non seulement les rapports hétérosexuels servant la procréation, mais surtout « l'organisation sociale de la sexualité et la reproduction des conventions de sexe et de genre » (Rubin, 1998 :18) dans une logique systémique. En outre, l'idée selon laquelle il faut éliminer les classes de sexe et la division sexuelle du travail ne suffit pas. Il faut simultanément travailler à la déconstruction des mécanismes qui naturalisent l'union sexuelle entre un homme et une femme dans l'hétérosexualité obligatoire.

L'hétérosexualité obligatoire ou la contrainte à l'hétérosexualité ont aussi été problématisées par d'autres auteures. Pour Adrienne Rich (1980) et Monique Wittig (1980), principales instigatrices du féminisme radical lesbien²⁸, il importe de révéler les rapports de pouvoir institués dans l'hétérosexualité. La logique politique sur laquelle s'appuient les théorisations de Rich et Wittig est cependant distincte (Brossard, 2004 : 6; Turcotte, 1998 : 373). Rich affirme que l'hétérosexualité est une norme construite socialement au profit des hommes pour contraindre les femmes.

[...] [R]econnaître que l'hétérosexualité peut n'être en rien une "préférence" mais quelque chose qui a du être imposé, dirigé, organisé, répandu par la propagande et maintenu par la force, c'est franchir un pas immense lorsqu'on se croyait hétérosexuelle librement et 'par nature'. (Rich, 1984 : 131)

L'auteure avance aussi que les variations de relations entre femmes forment un « continuum lesbien » (Rich, 1984 : 134). C'est-à-dire une sorte de solidarité ou de sororité entre les femmes permettant à ces dernières d'échapper, en partie, à la contrainte à l'hétérosexualité. Wittig, de son côté, affirme que l'hétérosexualité est un système « idéologique » et « totalisant ». Pour Wittig, l'hétérosexualité obligatoire serait dès lors le fondement même du patriarcat. Elle suggère que c'est d'abord en

²⁸ Le courant féministe lesbien découle d'une scission opérée au sein du féminisme à l'intérieur duquel les préoccupations des lesbiennes concernant l'oppression spécifique hétérosexuelle n'étaient pas ou peu considérées. Ce courant se subdivise en deux grandes tendances, celui associé à Adrienne Rich et celui associé à Monique Wittig. Les distinctions entre ces tendances sont expliquées dans Brossard (2004) et Turcotte (1998).

prenant conscience de leur oppression que les femmes pourront individuellement se libérer de leur catégorisation [de femme] et s'émanciper du système hétérosexuel. Wittig croit fermement qu'il faut faire disparaître les catégories de genre, « hommes » et « femmes ». Ces catégories maintiendraient l'idéologie hétérosexuelle, ce qu'elle nomme « la pensée *straight* », c'est-à-dire un « conglomérat de toutes sortes de disciplines, théories, courants, idées » (Wittig, 1980 : 49) par lequel la différence obligatoire entre les hommes et les femmes est marquée. Par ailleurs, pour Rich (1984), la contrainte à l'hétérosexualité des femmes n'est qu'une institution parmi d'autres, créées par le patriarcat.

La conceptualisation du système sexe/genre et celle de l'hétérosexualité obligatoire me permettraient donc d'appréhender la féminisation du troisième genre dans la manière dont elle vient potentiellement *troubler* ce système dans la société de Juchitan. De façon plus spécifique, l'hétérosexualité obligatoire serait susceptible de produire des effets sur le désir de féminiser le genre éprouvé par les muxes-femmes. Je compte employer ces notions pour faire sens des données de recherche collectées.

2.3.2.3 Échanges économico-sexuels

L'ethnologue Paola Tabet (1991, 2004) s'est penchée sur ce qu'elle appelle les formes d'échanges économico-sexuels. Un échange économico-sexuel est la prestation d'un service, « variable en nature et en durée, mais comprenant l'usage sexuel ou se référant à la sexualité » (Tabet, 2004 : 8), contre une forme de rétribution quelconque (argent, cadeaux, droits sur la personne, etc.), qui est autre que sexuelle. Selon cette conceptualisation, les institutions patriarcales du mariage et de la prostitution se situeraient sur un continuum des formes d'échanges économico-sexuels qui comportent trois aspects distinctifs. Premièrement, ce serait toujours les femmes qui offrent le service alors que les hommes seraient toujours ceux qui en bénéficient et qui, selon le contrat, le rétribuent ou non. Deuxièmement, les modalités de la relation seraient contrôlées par les hommes en ce qui a trait à la durée. Par

exemple, alors que le contrat du mariage est supposé sceller l'échange pour la vie, « l'acte sexuel rétribué » (Tabet, 2004 :13) peut être de très courte durée. Et troisièmement, les types de prestations et de rétributions seraient définis aussi par les hommes. Le service peut être d'ordre sexuel, psychologique, domestique, etc., et avoir été offert gratuitement ou en échange de nourriture, de cadeaux, d'invitations à sortir, d'argent, etc. De plus, il est important de préciser qu'une même femme peut être impliquée simultanément dans deux types d'échange. Elle peut, par exemple, être mariée et offrir aussi des services sexuels tarifés à d'autres hommes.

La notion d'échange económico-sexuel serait donc un autre outil conceptuel pertinent pour analyser les transformations du troisième genre muxe. Elle permettrait notamment de mieux comprendre comment la féminisation du troisième genre modifie les modalités de l'échange económico-sexuel. De plus, elle m'oblige à demeurer attentive aux conséquences que ces nouvelles modalités entraîneraient sur les rapports entre les genres, d'une part, et sur les normes hétérosexuelles dominantes, d'autre part.

2.3.3 Le genre se fait et se défait

Dans cette section, j'introduis brièvement la posture poststructuraliste telle que développée par les philosophes français et les féministes associées à ce courant de pensée. Plus spécifiquement, certains concepts élaborés par des théoriciennes *queer* (Butler, 2005; Bourcier 2001, De Lauretis (1997) Preciado (2003) St-Hilaire (1995, 1998, 2006). Ces concepts sont d'autres outils théoriques utiles pour analyser comment les transformations du troisième genre, notamment sa féminisation, participent d'une remise en question des normes sexuelles et de genre.

2.3.3.1 Traduire le poststructuralisme dans la pensée féministe

Colette St-Hilaire (1995), dans son article intitulé « Le féminisme et la nostalgie des grands récits » explique que les perspectives poststructuraliste et postmoderne²⁹ se sont développées dans un contexte où les grands récits de libération du Sujet semblent avoir échoué. La diversité est de plus en plus reconnue et valorisée et « la parole des femmes est plurielle » (St-Hilaire, 1995 : 80), le féminisme solidaire, mondial ou autre, peut donc difficilement prétendre représenter un Sujet-femme à l'image de toutes, et son mouvement ne peut « se saisir de toutes les oppressions et s'unir à toutes les opprimées » (St-Hilaire, 1995 : 89).

Ce que propose la pensée postructuraliste, d'une part, c'est de (re)penser le Sujet comme une construction sociale. De fait, St-Hilaire explique que c'est dans la foulée des « philosophes de la mort du sujet » (1995 : 90), tels Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida et Gilles Deleuze, que s'est opéré un changement de perspective dans la façon de penser *les sujets*. Pour ces philosophes, il n'y a pas *un* Sujet réel et saisissable qui serait à la base de l'élaboration des connaissances et des vérités. Il n'existe pas un Sujet doté de raison et capable de rationaliser ses actes, ses pensées, ses attitudes, etc. Il y a plutôt un passage du singulier au pluriel car les Sujets sont multiples, ils sont construits « par » et « dans » les discours, les pratiques et les rapports de pouvoir qui en découlent. Ces Sujets pluriels ne peuvent être saisis rationnellement, puisqu'ils sont fragmentés, divers, différents et perpétuellement changeants, en fonction des contextes et des rapports sociaux.

Colette St-Hilaire (1995) explique que cette multiplicité des Sujets instables vient troubler les frontières établies par les structures et complexifie les rapports sociaux.

²⁹ Ces deux courants de pensées se distinguent, mais je me limite, dans la description du cadre théorique de cette recherche, à mentionner le postmodernisme là où il existe des fondements communs entre ce courant et celui du poststructuralisme. A. Baril (2005) a déjà produit un excellent résumé à ce sujet.

Finis le règne de la raison universelle, du sujet souverain et de son accès à la vérité du réel; l'hétérogénéité et la différence sont maintenant célébrées; les frontières nettes s'effacent, les rapports entre les entités que nous croyions bien définies se complexifient; le centre décline au profit de l'irruption des forces marginales. (St-Hilaire, 1995 : 90)

C'est précisément ce Sujet stable qui fonde le projet moderne de libération imaginé dans la théorie et le mouvement féministe. À l'instar des autres mouvements de revendications des droits universels, le mouvement féministe a besoin d'un Sujet central et unifié. Les oppressions doivent être dénoncées au nom d'entités qui partagent un certain lot d'oppressions communes. Or c'est bien là que se pose la contradiction dans l'objectif de représentation et de libération, car il est impossible de représenter un Sujet construit sans risquer de reconduire sa construction et d'autres formes d'exclusion. C'est pourquoi la théorie féministe poststructuraliste refuse l'assujettissement ou l'enfermement dans l'identité.

Dans la théorie poststructuraliste, le Sujet stable est perçu comme étant construit dans le langage. Le langage est ici employé dans sa dimension systémique. Il est « un système par lequel des significations sont produites et des pratiques culturelles organisées » (Joan W. Scott, 1988 : 34, *traduction libre*). St-Hilaire (1995) ajoute que « le Sujet n'existe pas antérieurement aux rapports sociaux; le Sujet est produit dans les rapports sociaux et dans le langage. » (St-Hilaire, 1995 : 92). De son côté, Joan Scott s'inspire des travaux de Michel Foucault³⁰ pour expliquer que l'élaboration des significations implique des relations de pouvoir pour contrôler des champs de savoirs dans les disciplines académiques, mais aussi dans les organismes, les institutions et dans l'ensemble des relations sociales. Comme le dit l'auteure, « les champs discursifs s'influencent et se font compétition pour prouver qu'ils détiennent la vérité, c'est-à-dire l'autorité et la légitimité » (Scott, 1988 : 35, *traduction libre*). Scott (1988) précise aussi que l'un des aspects fondamentaux de cette analyse réside dans

³⁰ Elle fait référence à « The Archaeology of Knowledge » (Foucault, 1976), « The History of Sexuality » vol. I An Introduction » (Foucault, 1980) et « Power/Knowledges: Selected Interviews and Other Writings », (Foucault, 1972-1977).

la notion de « différence ». En cela, elle s'appuie sur la définition du philosophe français Jacques Derrida. La « différence », selon Derrida, est la construction d'oppositions binaires produites et reproduites dans une apparente fixité. Pour Derrida, comme l'explique Scott, les oppositions, unité/diversité, identité/différence, présence/absence, vrai/faux, masculin/féminin fonctionnent selon une logique dichotomique, binaire et hiérarchique. Le premier terme étant considéré comme prioritaire, préalable et central au second terme qui en dérive. Sa signification est donc construite par le terme central. La « différence » produit ainsi l'exclusion et la répression de ceux et celles qui s'éloignent du positionnement de référence. Ainsi, se distancier d'un modèle normatif de genre c'est oser occuper un positionnement dans la diversité transgressive et subversive. Par exemple, en se distanciant des normes de genre qui encadrent le troisième genre, les muxes-femmes transgresseraient les limites autorisées pour leur genre.

Scott (1988) explique que les oppositions dichotomiques homme/femme de la construction binaire du sexe/genre- homme/masculin et femme/féminine- sont, en réalité, interdépendantes.

Les oppositions fixes camouflent le prolongement par lequel les choses présentées comme étant oppositionnelles sont, en fait, interdépendantes. Leur signification dérive d'un contraste particulier qui a été établi plutôt que d'une inhérente et pure antithèse. (Scott, 1988 : 37, *traduction libre*)

La « différence » est donc construite dans le langage et les pratiques culturelles. Les significations³¹ ainsi produites varient d'une société à l'autre, et même d'un groupe social à l'autre. L'action politique doit donc démontrer que la différence est en perpétuelle construction ou re-signification. Pour les tenants d'une théorie poststructuraliste du genre, les actions collectives imaginées devraient viser la déconstruction et la déstabilisation des structures plutôt que leur élimination. Il faut

³¹ En d'autres mots, « produire des significations », c'est faire sens des situations vécues et observées. Ces significations sont produites par la grille d'intelligibilité à travers laquelle on filtre les informations en fonction de notre construction culturelle et sociale.

chercher, comme le dit St-Hilaire (1995), à échapper à la construction discursive des codes sexuels et de genre afin « d'éviter l'enfermement dans une identité » (St-Hilaire, 1995 : 99). Pour ce faire il nous faut « démonter les mécanismes de l'exclusion des femmes dans le discours » (St-Hilaire, 1995 : 96).

En somme, chez les féministes poststructuralistes, le Sujet est caractérisé par la pluralité de ses positionnements, plutôt que par sa stabilité et son unité. Le pouvoir se retrouve partout, il est inhérent au langage et il s'articule dans des discours de vérité sur le genre et sur la sexualité. De plus, les constructions discursives diffèrent en fonction de chaque contexte, d'une société à l'autre, d'une époque à l'autre, etc. Enfin, chez les poststructuralistes, le projet politique ne vise pas l'élimination des différences sexuelles ou d'un système en particulier, mais cherche plutôt à identifier les mécanismes des pouvoirs qui produisent ces différences.

2.3.3.2 Judith Butler et la (dé)construction du genre

Je reviendrai maintenant sur les concepts de genre et d'hétérosexualité obligatoire à la lumière des analyses féministes poststructuralistes. Rappelons la conceptualisation du système « sexe/genre » développée par Rubin ([1975]1998) : la construction de l'hétérosexualité obligatoire est le produit des normes et des lois qui divisent et hiérarchisent les genres, et qui, simultanément, naturalisent la complémentarité des genres féminin et masculin. Or comme nous en informe Rubin, le système sexe/genre peut être déconstruit et « réorganisé » différemment par l'action politique. En ce sens, la théoricienne « flirte » avec la pensée poststructuraliste. Cependant, la stratégie ou le projet féministe qu'elle imagine vise l'élimination de l'hétérosexualité obligatoire qui mènerait à la dissolution de la structure du genre. Cette logique s'inscrit donc dans le fantasme du Sujet libéré des structures de pouvoirs oppressives, que l'on associe davantage à la pensée féministe radicale.

Judith Butler, elle, adhère à une lecture poststructuraliste du Sujet et des rapports de pouvoir. C'est-à-dire qu'elle refuse l'idée d'un Sujet-femme stable et capable de représenter toutes les femmes de manière universelle. Pour Butler (2005), cette prétention féministe à l'édification d'une figure globalisante mène à l'exclusion de toutes celles qui ne cadrent pas dans les critères de représentation de cette figure et occulte leur expérience spécifique de l'oppression. Elle invite donc les féministes à renoncer à l'objectif de la représentation de ce Sujet. Butler nous encourage plutôt à viser la critique des catégorisations restrictives (comme la catégorie femme) et à envisager la formation de Sujets toujours indéfinis et caractérisés par la pluralité de leurs appartenances identitaires et de leurs expériences d'oppression.

Le postulat politique selon lequel il faut au féminisme une base universelle à trouver dans une identité présumée transculturelle va souvent de pair avec l'idée que l'oppression des femmes aurait une forme spécifique, identifiable au niveau de la structure universelle ou hégémonique du patriarcat, ou encore de la domination masculine. (Butler, 2005 : 63)

À l'instar des féministes constructivistes, Butler conçoit donc que le sexe, le genre et la sexualité (désir) sont des constructions sociales, qui peuvent être faites et refaites sans cesse.

2.3.3.3 Matrice hétérosexuelle et performativité du genre

La contribution majeure de Butler (2005) pave la voie à des actions individuelles et collectives visant la transgression et la subversion du genre, plutôt que son élimination. Dans son ouvrage catalyseur de la pensée *queer* « Trouble dans le genre », Butler (2005) explique que la matrice hétérosexuelle est « une grille d'intelligibilité culturelle qui naturalise les corps, les genres et les désirs » (Butler, 2005 :66). Elle dit s'inspirer des travaux de Wittig (1980) et de Rich (1980)³², mais elle met l'accent sur la dimension discursive plutôt que sur les effets matériels de la construction du genre et de l'hétérosexualité obligatoire. La grille d'intelligibilité

³² Wittig (1980) «La pensée Straight» et Rich (1980) «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence».

sexe/genre/désir évoque des savoirs grâce auxquels nous faisons sens de ce que nous vivons et observons. « Un sexe stable est présumé nécessaire à ce que les corps fassent corps et aient un sens, un sexe stable traduisible par un genre stable. Le féminin traduit la femelle » (Butler, 2005 : 66). Cette matrice donne à penser que le désir de la femelle féminine doit naturellement être orienté vers le mâle masculin dans le rapport hétérosexuel. Elle est une « formation spécifique de pouvoir et de normes » qui réprime les configurations de sexes/genres et de désirs non-conformes à la binarité prescrite. La matrice assure donc la répression des genres discordant de leur sexe et des désirs non-hétérosexuels. Elle est une « structure » qui produit des interdits. En d'autres mots, ce sont les lois et les règles normatives qui produisent discursivement et matériellement ce qui doit être autorisé ou réprimé (Butler, 2005 : 173). C'est ainsi que certaines personnes ou groupes de personnes, le plus souvent minoritaires dans leur société, se trouvent marginalisés parce qu'ils ou elles résistent au discours dominant. Ils et elles deviennent inintelligibles parce qu'ils affichent des genres discordant de leur sexe et des désirs autres qu'hétérosexuels. La matrice hétérosexuelle peut donc être perturbée en employant le mécanisme par lequel elle produit l'illusion de sa naturalité, c'est-à-dire en révélant son caractère construit et performatif.

La « performativité du genre » est un autre concept de Butler³³. C'est la manière dont le genre est produit et reproduit, dans la quotidienneté, dans des actes répétés qui apparaissent stables, universels, et qui sont idéalisés. Ce caractère performatif du genre est problématique, car il assure la reproduction de la féminité et de la masculinité sans la questionner. C'est par leur répétition « dans » et « par » les actes et le langage, et en fonction des contextes variés que les normes de genre reconduisent leur pouvoir. Or pour Butler (2005) comme pour les autres théoriciennes poststructuralistes, il n'est pas possible d'échapper au pouvoir, car celui-ci se

³³ Ici, « performatif » renvoie à la théorie de langage de John L. Austin (Baril, 2007 ; Ambroise; 2008).

retrouve partout. Il faut chercher à le déstabiliser et à révéler les mécanismes de sa construction, car il est vain de souhaiter mettre un terme à la répétition du genre ou au « pouvoir itératif » de la norme (Butler, 1995b : 134-135, cité dans Baril, 2007 : 66)³⁴.

Par ailleurs, il serait possible d'utiliser les mécanismes mêmes du pouvoir performatif pour subvertir les normes de genre et de sexualité.

Si la répétition est vouée à se répéter comme mécanisme de reproduction culturelle des identités, la question décisive est de savoir quel genre de répétition subversive pourrait remettre en question la pratique régulatrice de l'identité. (Butler, 2005 : 108)

Par exemple, nous pouvons, individuellement et collectivement, remettre en question la pratique régulatrice de l'identité en nous affirmant et en nous rendant visibles autrement que dans le cadre « hétéronormatif »³⁵ prescrit. Ainsi, nous introduisons, dans l'espace public, d'autres subjectivités et d'autres significations qui troublent la cohérence. De telles stratégies d'actions seraient employées par la mouvance *queer*³⁶. Selon St-Hilaire (2006 :16), les personnes *queer* sont des « hors-la-loi du sexe ».

³⁴ Butler emprunte le concept « d'itérabilité du pouvoir » à Jacques Derrida. Selon cet auteur, c'est par sa qualité itérative que le pouvoir s'auto-fonde et qu'il assure sa reconduction. Par exemple, c'est en se citant sans cesse, par itération, que le pouvoir de la norme [de genre] devient performatif.

³⁵ Selon Barry D. Adams, cité et traduit par Janik Bastien Charlebois (2005 : 24) dans sa thèse de doctorat intitulée « Virilité en jeu : Les garçons adolescents et l'homosexualité masculine » : « L'hétéronormativité vient à la suite des théorisations sur l'hétérosexisme, sans toutefois les supplanter dans la sphère académique. Émergeant des réflexions *queer* développées par Sedgwick et Butler, le concept d'hétéronormativité renvoie à l'ensemble de normes établissant l'hétérosexualité comme référent absolu et supérieur. Les théories *queer* avancent que les sentiments négatifs à l'égard des personnes homosexuelles dérivent de l'opposition entre les identités hétérosexuelle et homosexuelle. En se constituant ou se construisant en opposition à l'homosexuel, l'hétérosexuel s'avèrerait être intrinsèquement anti-homosexuel. Ce n'est qu'en démantelant ou en déconstruisant les distinctions entre ces deux modes de sexualité que l'ouverture à la diversité sexuelle serait possible : il n'y aurait plus de minorité homosexuelle et de majorité hétérosexuelle, mais une myriade de pratiques diversifiées et fluides qui se côtoieraient. Les actes répétés de transgressions individuelles de l'identité et des comportements sexuels seraient alors considérés comme la voie royale du changement des conceptions et des pratiques de la sexualité ».

³⁶ Colette St-Hilaire (2006 :16) rappelle que l'émergence des politiques *queer*, au États-Unis, remonte à la fin des années 1980. Elles se seraient développées à l'intérieur d'un mouvement gai et lesbien, qui tendait à s'institutionnaliser. Les *queer* refusent l'assimilation à une identité collective gaie, lesbienne, qui, selon eux, ne saurait être représentative de la multitude des genres et sexualités non-normatives.

Elles refusent l'enfermement dans une catégorie identitaire de genre et/ou de sexualité en « produisant des discours et des pratiques associés à la transgression des frontières de la différence des sexes et de l'hétéronormativité » (St-Hilaire, 2006 : 16). Ce développement de pratiques transgressives c'est ce qu'Elsa Dorlin (2008 : 110-111) nomme la « *praxis queer* ». Cette praxis met en scène les « préjugés sexistes, homophobes et racistes qui découlent des normes dominantes en matière de sexe, de sexualité et de couleurs » (Dorlin, 2008 : 111).

Ainsi, la notion de performativité du genre permettrait d'envisager des actions collectives qui, plutôt que de viser l'élimination du genre ou de l'hétérosexualité obligatoire, viseraient à relever leur caractère fictif. Il sera intéressant d'examiner si la participation des muxes-femmes dans des actions collectives affecte la manière dont elles affirment la féminisation de leur genre, et, si tel est le cas, comment cette féminisation du genre muxe participe à la transgression de la matrice hétérosexuelle.

2.3.3.4 Apports des études « trans »

À l'instar des études féministes poststructuralistes et de la praxis *queer*, les études 'trans' s'opposent à l'hétéronormativité et remettent en question le potentiel unificateur de la catégorie femme (Stryker, 2006).

Alexandre Baril (2009) fait d'ailleurs ressortir sept points de convergence entre les études 'trans' et les études féministes. Ce qui l'amène à proposer l'adoption d'une approche « transféministe »³⁷.

Viviane Namaste (2000), pour sa part, articule une analyse critique des théories, des méthodes de recherches et des pratiques développées par les études *queer*, et dans les sciences sociales en général. Cette critique est applicable aux études féministes. Selon

³⁷ Par manque d'espace je ne présente pas ici les sept points de convergence. Toutefois, une description détaillée de ceux-ci a été exposé dans Gauvin et Baril (2009)

Namaste, ces études sont trop souvent menées par des académiciens et académiciennes ou des groupes qui s'intéressent davantage à la portée politique du « cas de figure 'trans' » qu'aux personnes et contextes spécifiques (culturels et historiques) dans lesquels ces personnes évoluent (Namaste, 2000 : 23). De plus, l'auteure donne plusieurs exemples pour démontrer que les catégories binaires de sexe et de genre sont celles qui dominent l'organisation des politiques et des services sociaux et de santé. Elle porte à penser que le travail social et les interventions féministes sont aussi imbibés de cette vision binaire. Cela est problématique dans la mesure où la diversité et la spécificité des identités, des corps et des expériences des personnes travesties, transgenres, transsexuelles et j'ajouterais de troisième genre, s'en trouvent occultées.

Susan Stryker (2006) abonde en ce sens en expliquant que « ni les études féministes, ni les études *queer*, aux intersections desquelles les études transgenres académiques ont émergé, ne sont parvenues à saisir la complexité des genres qui coexistent de nos jours » (Stryker, 2006 : 7). Les études et les pratiques féministes, explique l'auteure, sont trop centrées sur le potentiel unificateur d'une catégorie femme, incapable de représenter toutes les femmes. Ces politiques et pratiques tendent donc à évacuer les inégalités existantes entre les genres et à reconduire des préjugés et des discriminations envers les femmes « trans », qui ne sont pas légitimées dans leur désir d'appartenir à la catégorie femme. En ce qui concerne les études *queer*, l'auteure affirme qu'elles sont trop centrées sur les contre-pratiques sexuelles et la valorisation des désirs non-normatifs. Cela tend à perpétuer « l'homonormativité » (Stryker, 2006 : 7). Comme Stryker l'explique, certains-es *queer* sous-estiment le potentiel « antihétéronormatif » des transformations corporelles et identitaires des personnes transgenres et transsexuelles.

Ces mises en garde « trans » concernant les limites des perspectives *queer* et féministes pour appréhender l'étude des muxes-femmes sont très importantes. Elles

me rappellent que les perceptions qu'ont les muxes-femmes de leur situation, de leur contexte et de leurs relations sociales, doivent prioritairement se retrouver au coeur de l'analyse. Je dois donc demeurer vigilante afin d'éviter que leurs perceptions soient instrumentalisées au profit d'une analyse à laquelle je souhaiterais donner une plus grande portée politique pour le féminisme et le travail social.

2.4 L'action collective pour le changement social

L'action collective pour le changement social est le troisième ancrage théorique de cette recherche. Certains éléments, comme l'explique Pierre Hamel (1991), servent à circonscrire la définition de l'action collective : la solidarité, l'organisation et le changement social.

Un premier élément est la présence du « principe de solidarité qui serait indispensable à toutes formes d'action collective » (Hamel, 1991 : 70). Cette solidarité se manifeste à travers l'identification des acteurs à une cause commune, par exemple la dénonciation d'injustices ou la revendication de droits, ainsi qu'à travers le partage de ressources communes.

Outre l'importance de la solidarité, le groupe d'acteurs doit se mobiliser autour d'une organisation ou, du moins, donner naissance à une organisation capable d'articuler des moyens d'action. « [...] Ces moyens d'action rendent opérationnels les projets collectifs » (Hamel, 1991 : 70). Ils se traduisent notamment par la formulation de revendications, la capacité de représenter publiquement les objectifs émanant de la base, puis par l'élaboration de stratégies d'actions concrètes. Cette organisation, comme le précise Hamel (1991) en se référant à Touraine, doit se mobiliser autour d'un conflit social. Les types de conflits sociaux varient en fonction, d'une part, de la lecture qu'en font les différents acteurs impliqués dans l'action et, d'autre part, de leurs contextes sociaux et culturels respectifs. Contextes qui, par ailleurs, diffèrent aussi dans l'espace et le temps.

L'action collective qui engendre le mouvement social serait donc mise de l'avant par une organisation autour de laquelle se mobilisent des acteurs solidaires. L'idée de conflit social serait à l'origine de la formation de cette organisation et orienterait l'élaboration de ses moyens d'action.

Le troisième élément de l'action collective est le changement social. Or, cet aspect nous permet d'entrevoir l'idée transversale de changement qui est sous-jacente à tout mouvement social. Dans les mots de Hamel, « l'idée de changement – ou la résistance au changement — constitue un facteur crucial pour l'interprétation des mouvements sociaux ». (Hamel, 1991 : 72). Ainsi, ma recherche m'amène à m'intéresser plus spécifiquement au processus suivi par des personnes qui participent de manière organisée, dans une logique de solidarité sociale et visant à instaurer un changement profond au sein de la société. Il me faudra donc chercher : Quels sont les facteurs à l'origine de la participation de ces acteurs? Comment expliquer que certaines personnes intensifient leur participation au sein d'une organisation alors que d'autres n'en ressentent pas le besoin? Quelles sont les transformations individuelles et collectives produites par cette participation?, etc.

Le processus de la participation, selon les théorisations des auteurs consultés, suivrait plusieurs étapes. Pour Alain Touraine (1984, 1997, 2006), il implique la reconstruction du Sujet en un « acteur-sujet ». Pour Jocelyne Lamoureux (2001, 2008), inspirée de Touraine, il s'agit des trajectoires de « *subjectivation* politique ». Je propose que l'articulation des théories du genre aux théories de l'action collective puisse donner forme à ce que j'appelle les « les praxis de déconstruction du genre ». Ces praxis prennent forme à travers les processus d'émergence de l'actrice-sujet féministe radicale et celui de l'acteur-sujet *queer*.

2.4.1 La reconstruction du Sujet en acteur-sujet

L'action collective et l'acteur-sujet sont des concepts transversaux de la sociologie des mouvements sociaux développée par Alain Touraine. Selon le *Centre d'analyse et d'Intervention sociologique* (CADIS)³⁸, cette théorie « actionnaliste » s'articule en trois temps. D'abord, Touraine publie en 1965 une contribution initiale sur le sujet intitulée « Sociologie de l'action ». Il y développe une sociologie du travail appuyée sur l'étude du mouvement ouvrier. Les dimensions de la participation au sein d'organisation présentées dans cet ouvrage m'apparaissent intéressantes pour appréhender les processus divers de participation au sein de regroupements, collectifs et associations qui mettent sur pied des activités de prévention et des actions collectives. D'ailleurs, durant les années 1970, Touraine se penche sur l'étude des nouveaux mouvements sociaux ayant émergé dans la foulée des luttes contestataires de mai 1968 et de la vague révolutionnaire en Amérique latine. Ensuite, au cours des années 1980, le sociologue applique sa réflexion à l'émergence du Sujet dans les actions collectives des mouvements sociaux. Je m'inspire notamment du concept d'acteur-sujet qu'il développe dans le « Retour de l'acteur » (1984) et dans « Pourrions-nous vivre ensemble ? Égaux et différents ? » (1997).

Touraine affirme que « Le Sujet est le désir de l'individu d'être un acteur. La *subjectivation* est le désir d'individuation [...] » (Touraine, 1997 : 103). Or, pour se former comme Sujet, puis pour se « reconstruire comme acteur » (Touraine, 1997 : 102), l'individu doit développer sa *subjectivation*. J'ai repéré quatre étapes³⁹ à ce processus. D'ailleurs, Touraine ne parle pas d'un *processus d'émergence* d'acteur-sujet, c'est moi qui le fais. De cette manière, je dégage une série d'étapes inspirée de

³⁸ La page Web du CADIS peut être consultée en ligne à l'adresse suivante : <http://cadis.ehess.fr/document.php?id=1152>

³⁹ Mon emploi de la terminologie « étape » est une façon de distinguer les « moments » ou les « phases » de la participation et de les interpréter à la lumière des transformations produites aux niveaux individuel et collectif. Je suis par ailleurs consciente que ce terme peut être restrictif, car il induit une lecture linéaire du processus ou de la trajectoire des personnes.

ses écrits sur le « retour de l'acteur » (Touraine, 1984) et sur la « reconstruction du Sujet en acteur-sujet (Touraine, 1997). Celle-ci servira, dans l'analyse, à faire sens des transformations individuelles et sociales opérées par la participation des muxe-femmes dans des actions collectives.

Premièrement, l'individu doit être capable de se détacher, de se distancier et de résister à des valeurs imposées par la société de consommation et/ou par le contrôle communautaire excessif (Touraine, 1997 : 101). Selon Touraine, la distanciation n'est possible que si l'individu « recherche les conditions lui permettant d'être acteur de sa propre histoire » (Touraine, 1997 : 102). L'auteur ajoute que ce qui motive cette recherche, c'est « la souffrance du déchirement et de la perte d'identité et d'individuation » (Touraine, 1997 : 102). À cette étape, l'individu prend conscience de son aliénation aux pouvoirs dominants et à la société de consommation et amorce une distanciation.

Deuxièmement, l'individu doit développer une conscience de soi, se reconnaître, s'affirmer comme Sujet. Or, comme le dit l'auteur, être Sujet, c'est déjà démontrer le désir d'être un acteur.

L'acteur-sujet se distancie des produits de son investissement, les reconnaît comme ses créations, réfléchit sur sa propre créativité et se donne comme valeur centrale la reconnaissance de lui-même comme sujet, et des autres semblables à lui uniquement par leur capacité d'être sujet. (Touraine, 1984 : 35)

À cette étape l'individu affirme une volonté d'individuation, donc une *subjectivation*. Il procède selon Touraine d'un double dégagement : il se dégage des entraves des marchés et de la culture de masse et il se dégage aussi des frontières, contrôles, normes, idéologies, imposés par les communautés aliénantes. Ainsi, comme le dit Touraine, il agit à partir de la « réarticulation de l'instrumentalité et de l'identité, et en se définissant à nouveau par ce qu'il fait, par ce qui le valorise et par les rapports sociaux dans lesquels il se trouve engagé » (Touraine, 1997 : 106).

Troisièmement, au-delà de sa propre reconnaissance en tant qu'acteur-sujet, l'individu doit aussi reconnaître l'Autre comme Sujet. « [...] le Sujet est d'abord refus, conscience de soi et reconnaissance de l'Autre comme Sujet » (Touraine, 1997 : 112). Il s'engage ici dans une communication intersubjective ou une « communication de Sujet à Sujet » (Touraine, 1997 : 103). « C'est dans la liaison de l'expérience personnelle et de l'action collective que se trouvent les chances du Sujet de survivre aux attaques de ses puissants adversaires » (Touraine, 1997 : 112).

Quatrièmement, le Sujet doit avoir la capacité de relier ses expériences personnelles et sa *subjectivation* à celle des autres dans des actions collectives qui dépassent l'appartenance à une même culture et à une même société. Cette solidarité et reconnaissance de l'Autre est basée sur la résistance aux pouvoirs institutionnels dominants. Elle est aussi basée sur « le commun effort pour se constituer comme Sujet » (Touraine, 1997 : 141). En somme, pour Touraine :

La distance que prend le sujet par rapport à l'organisation de la société ne doit pas l'enfermer en lui-même mais préparer son retour à l'action, le porter à s'investir dans un mouvement social ou dans une innovation culturelle. (Touraine, 1984 : 19)

La reconstruction du Sujet en acteur-sujet amène donc l'individu à se faire « créateur de sens et de changements ». Pour ce faire, il reconnaît la souffrance de son instrumentalisation et de son enfermement dans une identité fondée sur des devoirs plus que sur des droits. Il affirme ensuite son individuation, sa *subjectivation*, et devient acteur-sujet quand il participe, avec d'autres Sujets politiques, à des actions collectives pour le changement social. À cet égard, Touraine (1965 : 189-190) propose quatre formes et niveaux de participation des personnes à des actions collectives. 1) *L'absence de projets personnels* : l'individu adhère au projet par nécessité matérielle ou par tradition, mais ce dernier ne revêt pas, pour lui, de signification particulière. 2) *Le projet individuel* : l'organisation offre au membre la possibilité de réaliser un projet personnel sans que ce projet ne soit lié à la

collectivité. L'utilisation de l'organisation est donc instrumentalisée à des fins personnelles. 3) *Le projet collectif* : l'individu se sent lié non pas à l'organisation en tant que telle, mais à un groupe concret qui partage les mêmes valeurs que lui. C'est la possibilité d'être ensemble qui mobilise l'individu vers l'association. 4) *Le projet organisationnel* : l'individu rallie son expérience à celle des autres : il la collectivise. Désormais la participation active de l'acteur-sujet dans l'organisation lui permet d'investir son désir et sa volonté de création.

Les acteurs-sujets participent ainsi à la production de l'historicité, d'abord en s'affirmant individuellement, mais surtout en luttant collectivement. L'historicité est une notion centrale dans l'œuvre de Touraine. Il s'agit « d'un ensemble d'instruments, d'orientations culturelles à travers lesquels les pratiques sociales sont constituées - donc on pourrait dire un ensemble d'investissements » (Touraine, 1984 :76). L'historicité, c'est aussi « la capacité qu'une société a de se produire et de se transformer elle-même » (Touraine, 1997 :127). Dans chaque société, les différents groupes luttent pour le contrôle de l'historicité, c'est-à-dire pour orienter les normes, les règles et les ressources en fonction de leurs intérêts.

2.4.2 Trajectoires de subjectivation politique

Pour la sociologue Jocelyne Lamoureux (2001; 2008), la trajectoire par laquelle l'individu devient acteur de son existence est celle du processus de *subjectivation* politique.

Nous entendons, par processus de subjectivation politique le travail qu'une personne (ou un groupe) entreprend pour transformer son vécu en expérience, c'est-à-dire comprendre ce qui arrive, en faire sens, s'en distancier pour faire le choix de devenir relativement maîtresse de la suite, consciemment actrice de ce qu'il adviendra, de convertir le fait de subir (souffrir) en une pratique lui permettant d'accoucher d'elle-même comme actrice. (Lamoureux, 2001 :40)

Lamoureux (2008 : 213) s'est intéressée aux trajectoires suivies, aux « démarches complexes de *subjectivation* et d'agir des personnes » affectées par la souffrance

sociale : des personnes pauvres, exclues, discriminées, étiquetées en raison de leur mode de vie criminalisé (personnes séropositives, travailleuses du sexe, toxicomanes), etc. La notion de souffrance sociale doit être comprise selon la lecture qu'en font les deux auteurs auxquels elle réfère: Kleinman (1996, 1997) et Ricoeur (1994). Pour Kleinman, quand la souffrance est causée par des rapports sociaux, elle est une expérience sociale ; elle est donc une « souffrance sociale ». Pour Ricoeur (1994), elle est le résultat de « l'altération du rapport à soi et à autrui, donc l'altération du lien social » (Lamoureux, 2001 :32).

La première étape vise à se rendre audible et, selon Lamoureux, elle comporte deux niveaux. Au premier niveau, l'individu « trouve à se dire » (Lamoureux, 2008 :223), à passer de la voix à la parole. « Trouver à se dire » signifie que les espaces où les marginaux sont écoutés ne sont pas donnés, mais qu'ils doivent être créés. La parole doit être accueillie par un groupe ou un individu dédié à accompagner la personne exclue, discriminée, stigmatisée et reléguée à la marge, pour l'aider à dire ce qui lui semble indicible.

La création d'un espace où l'on écoute activement la voix d'une personne ne suffit pas à faire d'elle un Sujet. Comme l'explique Lamoureux à la suite de Touraine, encore faut-il que la personne parvienne à se distancier des structures qui l'oppriment et à faire sens de ses expériences. La voix doit se transformer en parole productive d'histoire individuelle et collective.

Il ne s'agit pas uniquement d'exposer son vécu, mais de le mettre à distance, de le transformer en expérience, d'en faire sens, processus souvent complexe et itératif enclenché pour devenir sujet, devenir acteur ou actrice de sa propre histoire et éventuellement de celle de sa collectivité. (Lamoureux, 2008 : 225)

Au deuxième niveau, l'individu, à force de prendre la parole dans les activités auxquelles il participe, en vient à vaincre ses craintes et gagne confiance en lui. Il se reconnaît comme Sujet et commence à s'engager plus activement dans les activités.

Cela se traduit par une prise plus grande de responsabilités dans le groupe et par une sensibilisation accrue aux enjeux sociaux, politiques et culturels qui entraînent les inégalités sociales.

Dans l'espace de divers ateliers ou comités, de soupers communautaires, de cafés-rencontres, de réunions mensuelles ou d'assemblée diverses, l'isolement, la mésestime de soi, la méfiance à l'égard d'autrui peuvent céder le pas à une participation plus engageante dans le groupe, à la décision de poser des gestes ou d'organiser des actions, individuelles et collectives, qui feraient 'tourner le vent', enfin à la compréhension de certaines logiques de domination à l'œuvre dans la société ou, plus simplement, à un développement de l'intérêt pour les dynamiques de la conjoncture. (Lamoureux, 2008 : 226)

La deuxième étape est celle où l'individu se rend visible. En passant de la parole privée à l'acte public, il exécute un « acte de parole » (Lamoureux, 2008 : 227). Cette capacité s'acquiert à travers l'assimilation des savoirs nécessaires à la construction d'un argumentaire bien ficelé. Apprendre à débattre et à délibérer c'est acquérir le pouvoir de performer un « acte de parole » dans le cadre d'une « scène de manifestation ».

Pour être en mesure de discuter, de formuler des arguments en réponse à ceux des autres, pour comprendre les tenants et aboutissants d'une question complexe, pour proposer des agirs qui feraient 'tourner le vent', certains des groupes rencontrés ont imaginé des 'carrefours de savoirs'[...]. (Lamoureux, 2008 : 228-229)

En somme, apprendre à se dire publiquement, à débattre et à prendre une place qui n'est pas donnée, remet en question les rapports de pouvoir et transgresse les barrières des oppositions binaires (riche/pauvre, homme/femme, hétérosexuel/homosexuel; personne blanche/personne de couleur). Les personnes marginalisées qui parviennent à se rendre audibles et visibles « introduisent sur la scène du commun de nouveaux Sujets aptes à articuler une parole et à y poser de nouveaux objets » (Rancière, cité dans Lamoureux, 2008 : 234-235).

La délimitation des étapes de la reconstruction du Sujet en acteur-sujet (Touraine) ainsi que celles de la trajectoire de *subjectivation* politique (Lamoureux) sont des modèles d'analyse qui me permettront de saisir les liens existants entre la participation des muxes-femmes à des actions collective et les processus de transformations, individuelles et collectives, qui en découlent.

2.4.3 Développer des *praxis* féministes de déconstruction du genre

L'articulation des théories du genre et celles de l'action collective mène à penser ce que j'appelle « les *praxis* féministes de déconstruction du genre » : la *praxis* féministe radicale et la *praxis* féministe postructuraliste et *queer*. La *praxis* féministe, selon Liz Stanley (1990), peut être comprise comme « un mode de production de données qui amalgame théories et recherches dans des pratiques engagées » (Stanley, 1990 :12, *traduction libre*). La *praxis*, comme l'explique Stanley, veut comprendre le monde et faire sens des situations expérimentées à la lumière des théories critiques dans le but de proposer du changement social.

Ainsi, à travers la notion de *praxis* féministe de déconstruction du genre, la reconstruction du Sujet en acteur-sujet et la trajectoire de *subjectivation* politique prennent un sens spécifique. Cela offre un cadre théorique pour saisir comment la participation des muxes-femmes au sein de regroupements, associations et collectifs de la société civile et à l'action collective pour le changement social articule une *praxis* singulière.

L'une et l'autre des *praxis* féministes de déconstruction du genre partent des mêmes postulats : le genre est socialement construit dans l'interaction et le Sujet est toujours « genré ». Cependant, pour la *praxis* féministe radicale, le sujet-femme est posé à la base de l'action. Il en est la condition sine qua non : la domination patriarcale est une expérience commune à toutes les femmes. Le « nous-femme » est le Sujet politique nécessaire à la formulation de revendications communes et il constitue la « base collective de réflexion et d'actions » (Descarries, 1998 : 107). La *praxis* féministe

postructuraliste et *queer*, quant à elle, sous-tend qu'il n'y a pas de Sujet collectif préalable à l'action. La résistance aux normes du genre et de l'hétérosexualité s'appuie, par conséquent, sur l'idée que, si le Sujet genré est construit, cette construction peut être contestée et re-signifiée. La *praxis queer* introduit dans l'espace public une « multitude de pratiques et d'identités sexuelles (de genre et de sexualité) » (Dorlin, 2008 : 115) dans le but de transgresser les normes et de subvertir les systèmes qui les organisent. .

2.4.3.1 Praxis féministe radicale

Voyons d'abord une esquisse de ce dont pourraient avoir l'air ces processus si on les applique à la praxis féministe radicale.

- La praxis féministe radicale s'amorcerait par une prise de conscience des rapports inégalitaires entre les hommes et les femmes. Lors de cette première étape, la personne identifierait les effets matériels de la domination d'un ou de plusieurs hommes dans sa vie personnelle (ex : partage des tâches domestiques, assignation de rôles sexospécifiques, violence psychologique, physique ou sexuelle, dépendance économique, etc.). Elle réaliserait qu'elle est dans cette situation de subordination parce qu'elle est une femme.
- L'indignation qui s'en suivrait pourrait amener la personne, à la deuxième étape, à se reconnaître comme sujet-femme doté d'une capacité à s'affirmer. La personne commencerait à questionner la naturalisation des rôles sociaux de sexe par laquelle la domination masculine est reconduite. Dans ses actions quotidiennes, elle se distancierait du contrôle exercé par les structures du genre et de l'hétérosexualité obligatoire, sans nécessairement que ses gestes s'inscrivent dans un objectif politique (ex : cesser de se maquiller, de s'épiler ou de porter des jupes, s'affirmer comme lesbienne, etc.).
- Lors de la troisième étape, la personne s'identifierait à la classe sociale des femmes. Ce sentiment d'appartenance l'amènerait se lier à un ou plusieurs

groupes qui misent sur la collectivisation des expériences féminines (centre de femmes, groupe de prise de parole et de soutien, cuisine collective, etc.). Cette identification à la catégorie femme pourrait l'amener à privilégier l'établissement d'espaces non-mixtes, car elle comprendrait que l'asymétrie hiérarchique des sexes/genres est une construction sociale qui forme un système. Par ailleurs, sa pensée se radicaliserait : elle développerait une analyse des causes profondes de l'oppression des femmes et refuserait le silence et l'invisibilité auxquels, historiquement, son identité de femme l'a confinée.

- La quatrième étape serait celle lors de laquelle la personne deviendrait actrice-sujet femme en s'affirmant et en se rendant visible en tant que féministe. L'actrice-sujet s'engagerait activement dans la problématisation et la dénonciation publique du pouvoir détenu par les hommes à travers le système patriarcal. Elle participerait avec d'autres actrices-sujets à la dénonciation publique des exclusions et oppressions que vivent les femmes. Ses actions viseraient ultimement et spécifiquement l'élimination des structures et institutions patriarcales, telles le genre et l'hétérosexualité obligatoire.
- Enfin, lors de la dernière étape, l'actrice-sujet femme serait consciente de faire partie d'un mouvement féministe dont les objectifs dépassent les frontières des groupes au sein desquels elle milite. Engagée dans une « volonté de mobilisation plurielle, pluraliste et solidaire » (Descarries, 1998 : 108), elle chercherait à rallier l'expérience de son groupe à celles d'autres groupes au niveau national et international. Elle ne parlerait plus uniquement en son nom mais plutôt au nom de toutes les femmes.

2.4.3.2 Praxis féministe poststructuraliste et *queer*

Voyons maintenant à quoi pourrait ressembler l'émergence de l'acteur-sujet si on l'applique à la praxis féministe poststructuraliste et *queer*.

- La praxis *queer* (Dorlin 2008 : 109, Preciado 2001 : 196) s'amorcerait par une prise de conscience par la personne de l'impossibilité d'appartenir à l'une ou l'autre des catégories binaires du genre (masculin ou féminin) et du fait que ses désirs ne correspondent pas aux prescriptions hétéronormatives. Ainsi, la personne serait visible avant de se rendre audible puisqu'elle affirmerait une différence en affichant un genre qui détonne de la norme. Elle refuserait l'assignation à l'une ou l'autre des catégories de genre et commencerait à s'identifier par opposition ou dans la négative par rapport aux identités disponibles (Henry, A., 2004 citée dans Mensah, MN., 2005). Cette « dés-identification » pourrait, par exemple, s'appuyer sur des technologies de transformation du corps (hormonothérapie, chirurgies). La première étape de l'émergence de l'acteur-sujet *queer* pourrait aussi amener une personne déjà active au sein des mouvements féministes et/ou gais et lesbiens à problématiser l'asymétrie et la hiérarchie des sexes/genres et du désir et la reconduction des normes au sein de ces mouvements (De Lauretis 2001, Preciado 2003).
- À la deuxième étape, tout comme dans la praxis féministe radicale, la personne réaliserait que d'autres personnes refusent aussi d'être catégorisées et elle chercherait à s'unir à un groupe au sein duquel elle pourrait opposer une résistance plus grande aux systèmes normatifs. L'importance de pouvoir mettre en commun ses expériences avec celles des personnes qui peuvent lire et décoder le sexe/genre/désir de la même façon qu'elle serait une composante centrale de cette étape de la *subjectivation* politique.
- Troisièmement, l'individu deviendrait acteur-sujet à travers un « positionnement *queer* » qui, comme l'écrit Bourcier (2001 :178), « cherche à exploiter les ressources de la marge et reste attentif aux discriminations, que celles-ci se produisent à l'extérieur ou à l'intérieur de la communauté politico-sexuelle dont il se réclame. » Différents moyens de résistances pourraient faciliter la re-signification des normes de la matrice sexe/genre/désir. Re-signifier, c'est donner

un autre sens à ce qui semble aller de soi : le fait qu'une femme doit avoir une apparence féminine par exemple. La re-signification, c'est aussi l'introduction de nouvelles formes de visibilité dans l'espace public (ex : reproduire les codes du genre de manière exagérée et exubérante pour en révéler le caractère construit, utiliser et créer des médias alternatifs pour diffuser une multitude de genres, d'orientations et de pratiques sexuelles, etc.). Le positionnement *queer* s'actualiserait ici par une perpétuelle re-signification et reconstruction du soi, ou par ce que Didier Éribon (cité dans Dorlin, 2008 : 111) nomme la « mise en scène de soi ».

- Enfin, à la quatrième étape, les acteurs-sujets *queer* reconnaîtraient la nécessité d'agir collectivement, soit dans des coalitions ou en se joignant ponctuellement à des actions initiées par d'autres mouvements (ex : anticapitaliste, VIH/sida, droits des travailleurs et travailleuses du sexe, lesbien et gai, féministe, etc.). Reprenant une sorte de « politique de la multitude » (St-Hilaire 1995, 2007) plutôt que de s'investir dans une lutte basée sur une catégorie unificatrice comme le « nous-femmes » de la praxis féministe radicale, les acteurs-sujets *queer* seraient mobiles, portés par des intérêts polymorphes et refuseraient l'enfermement dans une catégorie en particulier.

Dans le chapitre d'analyse je démontrerai comment ces praxis féministes de déconstruction du genre sont utiles pour dégager les différentes étapes du « processus d'émergence des actrices-sujets muxes-femmes » dans ce que j'appelle la « praxis de transformation de la tolérance sociale des muxes-femmes ».

2.5 Conclusion : tolérance ou acceptation du troisième genre ?

En guise de conclusion à ce chapitre théorique, je tiens à faire le point sur le concept central de cette recherche qui est le point de départ du problème à l'étude : la tolérance sociale. La tolérance à l'égard des muxes sert à questionner l'attitude de la société face aux transformations actuelles du troisième genre à Juchitán. À la lumière de mes ancrages théoriques, la perspective constructiviste dans les études féministes et dans le travail social, je ne peux plus présumer que l'emploi de cette expression est approprié pour décrire le contexte social et les interactions entre les muxes et leurs environnements sociaux. Je dois me questionner sur la manière de penser la transformation de la tolérance.

La définition que j'ai retenue pour circonscrire le concept de la tolérance sociale est une composition originale qui puise dans plusieurs sources. À l'instar de Sylvie Mesure et David Savidon (2006), je perçois la tolérance sociale comme étant une posture intermédiaire, qui situe le jugement individuel et/ou collectif à mi-chemin entre le rejet, l'exclusion et l'indifférence, et l'acceptation, la reconnaissance et l'altérité. Dans les mots des auteurs, « [...] la tolérance est une réponse intermédiaire entre la compréhension et la répression, qui évite l'indifférence » (Mesure et Savidon, 2006 : 1163). Puis, selon Lise Noël (1991), la tolérance ou l'intolérance sont des attitudes que l'on éprouve et manifeste à l'égard de la différence. « [...] l'intolérance s'est toujours nourrie de la différence physique [...] » et de « différences autour desquelles peut se cristalliser la volonté d'exclusion [...] », la couleur de la peau par exemple (Noël, 1991 : 126). Mesure et Savidon développent deux aspects ou attitudes nécessaires pour définir la tolérance. D'une part, la tolérance s'applique quand on porte un jugement ou que l'on désapprouve un fait, un comportement, une valeur, etc. Comme le disent les auteurs, « [...] on ne peut pas se montrer tolérant à l'égard de quelque chose que l'on ne désapprouve pas [...] » (Mesure et Savidon, 2006 : 1162). D'autre part, faire preuve de tolérance suppose, chez la personne qui se montre

tolérante, qu'elle dispose d'un pouvoir de contraindre, mais qu'elle n'en use pas (Mesure et Savidon, 2006 : 1162).

Plusieurs auteurs ont parlé de tolérance pour décrire l'attitude des sociétés qui ont aménagé un espace pour les communautés de troisième genre ou de troisième sexe. Philippe Lacombe (2008), lui, explique qu'en Polynésie, les *mahus*⁴⁰ sont tolérés, alors que les *rae rae* sont considérées comme une version récente et occidentalisée de la figure *mahu*. On pourrait croire que Lacombe évoque les muxes-femmes quand il explique qu'en raison de leur apparence féminine jugée exacerbée, et de leur « immoralité », les *rae rae* sont « dénigrées », « molestées », « dépréciées » (Lacombe, 2008 : 186-187). Par ailleurs, Lacombe postule que la société polynésienne est tolérante à l'endroit des *mahus*, du moins en apparence, et que cela s'explique par l'absence de discours producteurs de règles normatives.

La grande tolérance de la société polynésienne à l'égard des *mahus* s'explique peut-être par le déficit de judiciarisation et de psychologisation de la vie publique. L'absence de discours normatif tolère l'expression de comportements anormaux (qui s'écartent de la règle, et non anormaux), du moins en apparence. Car cette tolérance et cette douceur polynésiennes constituent, nous le verrons, autant une construction fantasmée qu'une réalité. (Lacombe, 2008 : 179)

Pierrette Désy (1978), qui comme je l'ai précédemment mentionné, s'est intéressée aux berdaches d'Amérique du Nord, explique que la notion de tolérance n'est pas adéquate pour décrire les sociétés au sein desquelles les pratiques homosexuelles et la fluidité du genre ne sont pas systématiquement marginalisées. Selon elle, il est primordial de situer ces phénomènes dans leur contexte culturel spécifique, sans quoi les chercheurs qui les examinent et les évaluent à l'aune de leur modèle culturel risquent de verser dans l'ethnocentrisme.

⁴⁰ Les *mahus* forment une communauté très similaire à celle des muxes en termes de caractéristiques et de rôles spécifiques de troisième genre.

Parler de « tolérance » ou de « permissivité » à ce propos [en parlant des berdaches], c'est mal poser le problème, ou plutôt c'est demeurer dans une optique ethnocentrique, où l'on transpose aux sociétés amérindiennes des catégories qui ne conviennent que pour l'Occident ou d'autres formations culturelles. (Désy, 1978 :45)

Les variations dans les usages du terme tolérance me permettent de comprendre à quel point il est important de questionner la pertinence de ce concept pour décrire l'attitude de la société de Juchitán à l'égard des muxes-femmes. C'est pourquoi je m'intéresserai aux perceptions de ces dernières pour comprendre à quelles conditions et dans quelles circonstances elles se sentent plus ou moins tolérées ou acceptées.

Je cherche à savoir si la participation des muxes-femmes à des actions collectives change la manière dont elles sont perçues 1) par leur famille, 2) par les membres de leur communauté muxe et 3) par la société en général.

Le prochain chapitre présente les dimensions méthodologiques de la recherche effectuée.

CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIES DE RECHERCHE

3.1 Introduction

Dans ce chapitre, j'explique premièrement les raisons qui motivent mon choix d'une méthode qualitative de recherche, enracinée dans les principes de la recherche sociale et féministe. Deuxièmement, je résume les composantes de l'observation participante, l'une des deux techniques qui m'a permis de recueillir les données de recherche. Troisièmement, je résume les composantes de la réalisation d'entretiens semi-dirigés avec des muxes-femmes; la stratégie de recrutement et d'échantillonnage; la grille d'entretien et l'étape du traitement et de l'analyse des données. Je termine en décrivant quelles considérations éthiques ont dû orienter la démarche de recherche ainsi que ses biais et ses limites.

Tableau 3.1

Étapes de la démarche de recherche

8 au 21 août 2008	Séjour préliminaire à Juchitán (Mexique) <ul style="list-style-type: none"> • Etablissement des contacts et présentation du projet de recherche aux responsables du <i>Collectif Binni Lanu</i>, de l'<i>Association Guinaxhii Guandanabani</i> et du groupe <i>Gente Joven</i> • Réalisation d'un entretien pré-test
Septembre 2008 à janvier 2009	Rédaction et dépôt du projet de mémoire Planification du séjour terrain de recherche <ul style="list-style-type: none"> • Envoi du résumé de la recherche et de la description de mes engagements spécifiques en tant que chercheur et de mes besoins pour la durée du séjour aux personnes responsables de mon accueil
Février à avril 2009	Réalisation du séjour de recherche à Juchitán <ul style="list-style-type: none"> • Observation participante de trois (3) mois • Neuf (9) entretiens individuels semi-dirigés • Organisation et réalisation d'une activité de présentation des résultats préliminaires
Juin 2009 à décembre 2010	Retour à Montréal et à la littérature Traitement des données (résumés d'entretiens et notes d'observation) Activités de diffusion <ul style="list-style-type: none"> • 1 article dans la revue <i>Féminitudes</i> • 1 article dans l'ouvrage collectif <i>Féminismes en mouvements</i>, à paraître aux éditions remue-ménage • 1 conférence dans le cadre de colloque <i>La recherche communautaire, des savoirs engagés</i>, Paris • 1 conférence dans le cadre des activités débat-conférence midi de l'Institut de recherche et d'études féministes
Janvier 2010 à avril 2010	Codage et analyse préliminaire des données Rédaction de la présentation des données (chapitres IV et V)
Mai à août 2010	Révision de la problématique et des ancrages théoriques et rédaction (chapitres I et II) Activité de diffusion des résultats préliminaires <ul style="list-style-type: none"> • Conférence ACFAS
Septembre à janvier 2010	Rédaction des méthodologies de recherche et de l'analyse des données (chapitres III et VI) Activité de diffusion <ul style="list-style-type: none"> • 1 article pour les Actes du colloque <i>La recherche communautaire, des savoirs engagés</i>. Rédaction et mise en forme du mémoire.
Janvier 2011	DÉPÔT DU MÉMOIRE !!!

3.2 Recherche qualitative

Ma double posture de chercheure féministe et de travailleuse sociale, surtout orientée vers l'organisation communautaire, m'a poussée vers un projet de recherche qualitative centrée sur les principes de la recherche sociale et de la recherche féministe.

La recherche qualitative contrairement à la science empiriste traditionnelle, permet ce rapport compréhensif aux données collectées.

La recherche qualitative est généralement utilisée pour décrire une situation sociale, un événement, un groupe, ou un processus, et parvenir à une compréhension plus approfondie. L'accent est placé sur les perceptions et les expériences des personnes; leurs croyances, leurs émotions et leurs explications des événements sont considérées comme autant de réalités significatives. Le chercheur part du postulat que les personnes construisent leur réalité à partir du sens qu'elles donnent aux situations. (Mayer et al., 2000 : 57-58)

Guba et Lincoln (1994 : 106) expliquent comment la recherche qualitative permet de saisir les multiples facettes d'une problématique d'un point de vue « émique ». Le point de vue « émique » par opposition à « étique », est un terme utilisé par les auteurs pour faire référence aux perspectives développées par les chercheurs qui se situent à l'intérieur des communautés sur lesquelles ils investiguent. De plus, Guba et Lincoln expliquent que la position d'extériorité ou « étique » privilégiée par la méthode quantitative échouerait à rendre compte des expériences qui se situent en marge, et tendrait à occulter les spécificités culturelles en analysant les situations observées à partir d'une compréhension partielle des « autres ». Ce ne sont là que quelques-unes des raisons pour lesquelles la méthode qualitative sert bien les visées de ma recherche, qui a privilégié l'immersion sur le terrain pendant trois mois et la rencontre interculturelle.

3.2.1 Principes de la recherche sociale féministe

Au-delà de l'exploration et de la compréhension d'une communauté comme celle des muxes, à partir de leur point de vue culturellement situé, la recherche sociale joue un rôle central dans l'analyse des problèmes sociaux : elle représente un support à l'intervention (Dorvil et Mayer, 2001). La recherche féministe va dans le même sens en s'intéressant, d'une part, au point de vue des femmes; tant de celles sur lesquelles portent l'investigation, que celles qui collectent les données. La recherche féministe appréhende les réalités observées à partir d'une perspective qui focalise sur les rapports de genres et le contexte dans lesquels ils se situent.

Ainsi, Ollivier et Tremblay (2000 :11) parlent d'un triple principe d'engagement : « engagement personnel de la chercheuse envers son objet de recherche, engagement théorique envers une perspective féministe, engagement pratique pour une transformation des rapports sociaux. ».

Mon engagement dans une perspective de recherche féministe et de travail social s'actualise par ma volonté de participer d'une part, à la mise en valeur de l'expérience singulière de la féminisation du genre telle qu'exprimée par les muxes-femmes, et d'autre part par un engagement à comprendre les transformations sociales produites par leur participation à des actions collectives contre l'intolérance.

Ma recherche vise à produire des connaissances sur la société de Juchitán et sa communauté de troisième genre muxe. Il s'agit d'un sujet méconnu au Québec et qui ne va pas sans fasciner les personnes et les auditoires auxquels il est exposé. Parler des transformations du troisième genre muxes et de leur processus de participation à des actions collectives représente un excellent moyen pour ouvrir le débat et élargir nos perspectives et nos connaissances sur la construction de l'hétérosexualité obligatoire et du système de genre dans un contexte culturel différent du nôtre.

À Juchitán, cette préoccupation d'inscrire le projet dans la transformation des rapports sociaux dans leur société a sans cesse orienté mon travail de collecte de données. Et, de fait, mes entretiens avec les muxes-femmes ont donné lieu à des réflexions individuelles et collectives importantes. Je me suis intéressée, entre autres, à la formation de l'identité muxe-femme, à leurs expériences de discrimination, à leurs relations avec leur entourage ainsi qu'à leur perception des changements sociaux opérés depuis qu'elles participent à des actions collectives. Mon but était d'étudier les manifestations de l'intolérance à leur égard et les moyens qu'elles se donnent pour la contrer.

Enfin, les auteures Ollivier et Tremblay (2000) ajoutent que « L'engagement des participantes à la recherche [...] n'est que la conséquence du fait que la recherche féministe veut rompre le lien hiérarchique entre le "sujet" » et "l'objet" » (Ollivier et Tremblay, 2000 : 48). Cette volonté d'établir un rapport qui soit le plus égalitaire possible avec les répondantes et de m'intéresser à ce qu'elles ont à dire sur leurs expériences, représente, à mon sens, un engagement important envers elles.

3.2.2 Opérationnalisation de la question de recherche et objectifs

Au départ, la question qui a motivé cette étude était de savoir comment penser la transformation de la tolérance sociale face aux muxes-femmes depuis qu'elles participent à des actions collectives. À la lumière de la méthode qualitative adoptée la question de recherche a été reformulée. Opérationnellement elle est devenue : Quelle est la perception des muxes-femmes quant à la transformation de la tolérance sociale depuis qu'elles participent à des actions collectives ? Ainsi posée, l'interrogation présume que les muxes-femmes sont celles qui détiennent la réponse; qu'elles sont les mieux placées pour décrire leur situation, leurs expériences, etc. Cette manière d'appréhender les muxes-femmes a aussi permis de rendre compte de

ma volonté féministe de rompre le lien hiérarchique susceptible de se poser quand les études sont menées « sur » plutôt que « avec » des communautés.

Le but de cette recherche était donc de rencontrer les muxes-femmes de Juchitán qui participent à des actions collectives. De manière plus spécifique, je voulais :

- 1- connaître les transformations sociales opérées par la féminisation du troisième genre muxe dans la communauté muxe, dans les familles et dans la société;
- 2- documenter la participation (les milieux de participations et les types d'actions, les motivations, les obstacles) des muxes-femmes à des actions collectives;
- 3- analyser comment la participation des muxes-femmes à des actions collectives affecte d'une part, la perception qu'elles ont d'elles-mêmes et d'autre part, comment cette participation transforme la tolérance sociale à leur égard.

3.3 L'observation participante de type ethnographique

Dans une optique de recherche qualitative, ancrée dans les principes de la recherche sociale et féministe, j'ai employé différentes méthodes de collecte de données. Je voulais ainsi rendre compte de la richesse du terrain à Juchitán. La première méthode a été l'observation participante. Anne Laperrière (2003 :270) explique que l'observation participante est un type d'observation directe qui a été développé vers la fin des années 50, à l'époque où la sociologie a jugé nécessaire de renouer avec des techniques de collectes de données capables de saisir les réalités dans leur complexité et d'en fournir une lecture significative.

Pour Laperrière (2003), l'observation participante se distingue des autres types d'observation directe dite « objective », dans la mesure où elle ne restreint pas la chercheuse à la description neutre des situations observées. Au contraire, elle s'intéresse à « [...] l'intentionnalité des acteurs sociaux [de même qu'aux] bénéfices d'une plongée dans la subjectivité des acteurs [...] » (Laperrière, 2003 : 271). L'interaction entre la chercheuse et les Sujets favorise une familiarité « [...] qui doit être utilisée activement pour permettre une appréhension plus complète, plus dense et plus significative de la situation d'étude » (Laperrière, 2003 : 274). Bien entendu, cette immersion dans la situation sociale observée et la familiarité qui se développe dans la relation avec les Sujets de l'étude force la chercheuse à constamment évaluer le positionnement et le rôle qu'elle occupe dans l'interaction.

Toute forme de recherche sociale est, en quelque sorte, une forme d'observation participante puisque nous ne pouvons pas étudier le monde social sans en faire partie. En ce sens, l'observation participante est moins une technique de recherche particulière qu'une façon 'd'être en relation avec le monde', qui caractérise ce type de chercheur-e. (Hammersley et Atkinson 1983 : 249, *traduction libre*)

Ces auteurs expliquent qu'il existe des variations dans les rôles adoptés par les observateurs : observateur complet, observateur participant, participant observateur ou entièrement participant. La participation dans l'observation peut donc prendre une place plus ou moins significative selon au moins trois dimensions.

Premièrement, il y a la possibilité de dissimuler ou de révéler son statut dans le milieu où la recherche est menée. En ce qui me concerne, mon statut et mes objectifs de recherche ont été révélés avant même la réalisation du séjour préliminaire de recherche (en 2008) et dans mes communications par courriel avec une muxe-femme, informatrice clé. J'avais identifié cette dernière dans ma recension de littérature.

Un informateur [ou informatrice] clé est une personne qui représente un groupe ou un sous-groupe d'une communauté et qui est considérée comme

ayant une bonne connaissance de celle-ci. (Pineault et Daveluy, 1986 : 226, cités dans Mayer et *al.*, 2000 : 279)

Bien entendu, le fait que mon statut soit connu de tous et de toutes m'a permis plus facilement de solliciter le soutien communautaire pour l'organisation logistique du séjour terrain, pour l'échantillonnage des participantes ainsi que pour le réseautage et l'intégration dans le milieu. Plusieurs personnes prenaient l'initiative de me contacter ou de m'inviter quand elles jugeaient que les activités, les informations, etc. revêtaient un intérêt pour ma recherche. De plus, à maintes reprises, j'ai pu avoir des discussions très riches avec différents-es informateurs-trices clés. Ces échanges ont nourri mes réflexions, tantôt parce qu'ils réfutaient mes a priori, tantôt parce qu'ils démystifiaient certaines situations vécues et/ou observées. Par ailleurs, m'étant retrouvée au cours de ma vie à maintes reprises en contexte d'immersion culturelle, je sentais bien la différence que pose le chapeau de chercheure. Celui-ci impose un lien hiérarchique entre les Sujets de la recherche et la chercheure, et ce rapport de pouvoir teinte l'authenticité des liens et des échanges. Ce positionnement ambigu, compte tenu du caractère féministe de ma méthodologie, est bien expliqué dans un article que j'ai rédigé pour la revue *Féminétudes* :

J'ai rapidement pris conscience du fait que les muxes se sentaient sous la lunette de la recherche quand nous étions en relation, et ce, même si nous partagions un moment quelconque de divertissement. Je ressentais, parfois plus clairement, l'effet de ma position de pouvoir – celle qui scrute, note et analyse – sur la participante qui, elle, était pleinement consciente de devoir répondre et agir conformément à ses intérêts ou à ceux de sa communauté, dans le cadre des éventuels résultats de cette recherche. Par exemple, les muxes ont longtemps eu le réflexe de vouloir camoufler les conflits personnels et/ou professionnels qui les divisaient (compétition de beauté et dans les rapports de séduction, conflits inhérents à l'avancement professionnel de certains-es aux luttes pour l'obtention des financements, etc.). (Gauvin, 2009 :22)

Deuxièmement, l'observation participante peut varier selon « les sortes d'activités dans lesquelles la chercheure est engagée sur le terrain, et comment ces engagements le ou la situe par rapport aux conceptions variées qu'ont les participants concernant

les catégories et l'adhésion à des groupes » (Atkinson et Hammersley, 1994 : 249, *traduction libre*). À Juchitán, les conflits existants à l'intérieur de la communauté muxe et entre les différents groupes d'actions collectives créaient une dynamique parfois tendue. Ma position devenait compliquée si en me rapprochant, en participant et en m'engageant auprès d'un groupe, je risquais d'être catégorisée et de m'aliéner le groupe adverse. J'explique un peu plus loin, dans la section portant sur la constitution de l'échantillon et les stratégies de recrutement, comment je suis parvenue à transiger avec cette dynamique communautaire particulière.

Troisièmement, l'observation participante peut varier selon l'orientation de la chercheuse. À quel degré la chercheuse adopte-t-elle consciemment une position d'intériorité ou d'extériorité ? (Atkinson et Hammersley, 1994 : 249). Cette dimension comporte plusieurs dilemmes importants. J'en ai confronté trois que je résume ici.

J'ai eu l'occasion de soulever le premier dans le cadre d'une présentation au colloque *La recherche communautaire : Des Savoirs engagés*, à Paris : « Faire partie sans prendre partie » (Gauvin, 2009 b). Le simple fait que je sois venue du Québec pour passer trois mois à Juchitán dans le but de rencontrer les muxes-femmes trahissait mon intérêt pour cette particularité de la société de l'Isthme. Et de fait, j'étais passionnée par mon sujet, je passais le plus de temps possible avec les muxes, j'écrivais, je réfléchissais et je rêvais aux muxes ! J'avais parcouru tout ce chemin pour être avec elles et participer avec elles. En ce sens, je souhaitais autant que faire se peut être accueillie, intégrée et qu'on m'ouvre toute grande la porte. Il était donc impossible, et de toute façon peu souhaitable que ma position en soit une d'extériorité. D'ailleurs, pour reprendre Chauchat (1985 : 92)⁴¹ « Toute tentative

⁴¹ La citation de H. Chauchat (1985) se retrouve dans les diapositives créées par Myriam Dubé, la chargée de cours TRS-7050, *Méthodes de recherche qualitative*, dans le cadre de sa présentation portant sur l'observation participante. J'ai suivi ce cours à l'été 2008.

visant à maintenir une position d'extériorité de l'observateur sclérose le processus de recherche», car cela rend plus difficile l'accès aux groupes. Cela dit, j'étais consciente de la nécessité de mettre de l'avant ma position d'étudiante-chercheuse. Pour ce faire, j'ai dû à maintes reprises, plaider ma position d'extériorité aux conflits et ma volonté de représenter tous les points de vue pour le bien des résultats de la recherche.

Je me souviens comment, au début de ma collecte par observation, je militais. Je m'indignais devant les propos discriminatoires des gens qui exprimaient des jugements négatifs à l'égard des muxes-femmes, et j'argumentais pour les défendre. Puis, j'ai compris que je nuisais à ma recherche puisque j'étais venue, entre autres choses, explorer l'attitude de la société à l'égard des muxes-femmes. J'ai progressivement appris à être plus stratégique et à laisser de côté mes convictions quand cela risquait de nuire à la collecte d'une variété riche de données. J'étais présente et j'écoutais activement, mais en m'efforçant de mettre à profit ma position d'extériorité.

Une des questions qui se pose parfois sur le terrain est celle de la place de la chercheuse dans la configuration sociale du terrain, et sa légitimité à intervenir. C'est là que le positionnement scientifique supposément neutre est mis à mal par les sensibilités individuelles et surtout par la familiarisation avec le terrain qui autorise la prise de position. La chercheuse n'est plus observatrice du jeu qui se déroule devant elle, mais elle entre en action et va influencer son fonctionnement. (Jarry et *al.*, 2006 :191)

Ici, une question mérite d'être soulevée : Être neutre est-ce possible et est-ce souhaitable? Et, si cela est souhaitable, je m'interroge sur le fait de prétendre à une neutralité ou à une objectivité lorsque l'on passe plusieurs années à focaliser nos énergies sur un sujet qui nous passionne et qui nous amène à entrer en relations, sachant que toutes interactions sont subjectives?

Le second dilemme concerne le port de la lunette théorique. Tant dans la collecte des données d'entretiens semi-dirigés que dans celle des observations, je réalisais que le cadre théorique ainsi que les dimensions méthodologiques induites par les théories féministes du genre et par celles de l'action collective marquaient ma compréhension des phénomènes observés et imprégnaient la manière dont j'entrais en relation. Je souhaitais demeurer fidèle à mes positions théoriques tout en m'ouvrant aux différentes perspectives des personnes rencontrées. Par exemple, je remarquais que les récits des gens confrontaient souvent mes *a priori* en les réfutant ou en me fournissant des explications qui ne concordaient pas avec la manière dont j'analysais les situations. Autrement dit, je devais démontrer une compréhension des dynamiques exposées, mais pas trop. Il me fallait donc trouver un équilibre entre, d'une part le respect de mon cadre théorique qui exige une certaine rigueur méthodologique, et ce, sans verser dans l'ethnocentrisme, et d'autre part, ma volonté d'incorporer les informations collectées en reconnaissant que les gens sont les experts concernant leur vécu et leur environnement. Pour ce faire, il me fallait tenir compte du contexte culturel dans lequel s'inscrivaient les situations observées, sans pour autant sombrer dans un relativisme absolu. C'est-à-dire : laisser les idées, les impressions et les valeurs des gens redéfinir les critères d'analyse retenus. Une telle attitude de ma part risquait d'ébranler les fondements mêmes de mon projet, son but, ses objectifs et même son cadre théorique.

3.3.1 Lieux d'observations et informateurs clés

Le séjour d'observation, d'une durée de trois mois, s'est déroulé entre février et mai 2009. La majorité des observations et des entrevues ont été réalisées à Juchitán de Zaragoza, mais aussi dans d'autres localités de la région de l'Isthme de Tehuantepec, de même qu'à Oaxaca, la capitale de l'État. Mon travail d'investigation m'a amenée, entre autres, à me déplacer vers les villes et villages de Ixtepec, de Ixtaltepec, de Tuhantepec, de Niltepec et de San Blas Atempa (*voir app. D.1, Carte de Juchitán et ses environs, p. 240*), respectivement situés dans un rayon ne dépassant pas 70

kilomètres de mon lieu de résidence, à Juchitán. J'effectuais ces déplacements dans le but de rencontrer les répondantes formant l'échantillon de la recherche, mais aussi pour visiter leurs amies, leurs familles et certaines associations qui travaillent en collaboration avec les muxes, ou qui leur offrent des services.

Ce que cette immersion prolongée dans le milieu m'a valu, c'est d'avoir du temps. Le temps de m'acclimater à ce contexte culturel particulier, le temps pour approfondir les liens avec les personnes rencontrées, le temps de saisir les opportunités qui s'offrent à moi, le temps de négocier les imprévus, bref le temps d'aller au-delà de ce que l'on saisit quand on dispose de trop peu de temps. Ainsi, le fait d'avoir du temps m'a permis de pénétrer les cercles sociaux et d'être mise en contact avec des individus et des groupes dont certains sont devenues des ressources importantes pour la recherche. Certains-es sont des alliés-es des muxes-femmes, d'autres sont membres de leur famille ou sont des intellectuels ayant réalisés des travaux de recherche ou de rédaction sur un sujet analogue. Je présente ici la contribution des personnes ressources les plus significatives dont les coordonnées ne sont pas confidentielles.

Marina Meneses Velazquez détient une licence en sociologie. Elle est l'auteure de l'article intitulé « Le chemin du devenir femme à Juchitán » (El camino de ser mujer en Juchitán) paru dans l'ouvrage collectif « Juchitán, la ville des femmes » rédigé sous la direction de Veronika Bennholt-Thomsen (1997). Elle a aussi orienté des équipes de recherche dont le travail s'est penché sur les femmes, les hommes et les muxes de l'Isthme. Elle est native de Juchitán et y vit depuis toujours. Elle s'est beaucoup intéressée aux thèmes de l'ethnicité zapotèque et à celui du mythe d'un matriarcat à l'intérieur de cette société. Les réflexions qu'elle a accepté de partager avec moi sont appuyées par son expérience personnelle d'interaction avec les différents groupes de sa communauté et par sa participation aux projets mis sur pied par des femmes avec les muxes.

Eli Bartolo est professeur à l'école primaire Simone de Beauvoir de Juchitán. Il est spécialisé en « innovation éducative ». Muxe activement impliqué dans le mouvement LGBT mexicain, il a collaboré à la réalisation de plusieurs films. Il a dirigé différents projets de recherches et de publications, en plus de donner des conférences notamment sur les thèmes des muxes et de l'homophobie en milieu scolaire. Je me suis entretenue avec lui à plusieurs reprises, dont deux rencontres ont été formellement centré sur ma recherche. Son expérience d'homme muxe, de militant et d'intellectuel ayant largement diffusé et analysé les réalités muxes à l'intérieur de la culture zapotèque de Juchitán, m'a permis d'approfondir plusieurs de mes questionnements et de développer de nouvelles pistes de réflexion. Eli m'a également donné accès à une documentation riche constituée à partir de ses propres travaux (articles, présentations, conférences, entrevues, histoires de vie de muxes, etc.).

Geraldo, sa femme Dina, leurs fils et filles forment la famille chez qui j'ai logé pendant toute la durée de mon séjour à Juchitán. Les échanges avec eux ont été d'une grande richesse, car ils m'ont permis de partager, dans un cadre informel, certains des questionnements et des réflexions qui émergeaient au jour le jour, tout au long du processus d'investigation. Les différents membres de cette famille ont aussi, tour à tour, pu exprimer leurs perceptions des muxes autant par rapport aux muxes membres de leur famille que par rapport à des muxes qui sont des personnages connus de la ville, des voisins, des collègues d'école, etc. Leurs connaissances de la culture, des traditions et de la politique locale et nationale m'ont aussi aiguillée à maintes reprises.

Humberto López Gómez est le coordonnateur du programme *Gente Joven*⁴². Il s'agit d'un programme d'éducation et de promotion de la santé sexuelle et

⁴² Pour obtenir plus d'information à propos du programme *Gente Joven* visitez le lien suivant :

reproductive s'adressant aux adolescents de la région de l'Isthme de Tehuantepec et dirigé par des jeunes âgés de moins de 35 ans. Certaines des activités ciblent les parents des jeunes ainsi que les enseignants et les intervenants qui travaillent auprès d'eux dans différents milieux. *Gente Joven* est l'un des nombreux programmes offerts par l'association *Mexfam*⁴³ « santé pour ta famille », une association civile à but non lucratif qui se spécialise depuis 40 ans en développement de programme de planification des naissances. Humberto travaille en étroite collaboration avec le *Collectif Binni Lannu*, le groupe *Las Intrepidias contra el Sida* et avec plusieurs autres associations de la société civile à l'échelle régionale. En plus de me mettre en contact avec différentes personnes ressources, il a facilité l'organisation de mes rencontres avec des associations environnementalistes, féministes et pour la jeunesse, et il a mis à mon agenda des événements artistiques et culturels divers. Il a aussi aidé à adapter mon guide d'entrevue afin d'en clarifier les questions en espagnol. De plus, ensemble, nous avons « coorganisé » la soirée de présentation des résultats préliminaires de ma recherche. En somme, Humberto a été mon plus grand allié du début à la fin de ce projet. Il a, non seulement été un démystificateur extraordinaire face aux réalités complexes et parfois choquantes du milieu, mais il a aussi été un confident et un conseiller exceptionnel.

Kike, Angel et Ulyse sont trois muxes-hommes qui ont aussi été des informateurs de haute importance. Ils ont patiemment répondu à plusieurs de mes questions concernant les muxes-femmes et les relations entre muxes. Ils ont facilité mon intégration dans des milieux de socialisation moins fréquentés par les muxes-femmes. Leur perspective était donc précieuse dans l'objectif de recueillir une riche variété d'opinions et de propos concernant les expériences de vie muxes.

http://www.mexfam.org.mx/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=87&Itemid=91

⁴³ Mexfam compte des cliniques dans 24 villes mexicaines et offre des services aux groupes les plus vulnérables de la population soit les adolescents, les femmes et leur entourage. Pour obtenir plus d'informations à propos de l'association MEXFAM « santé pour ta famille », visitez le lien suivant : <http://www.mexfam.org.mx/>

Marinella Miano Borruso est anthropologue sociale et chercheure rattachée à *l'École nationale d'anthropologie et d'histoire (ENAH)* à Mexico. Comme je l'ai mentionné en introduction, elle est certainement l'auteure la plus citée dans ce mémoire. J'ai eu l'opportunité de la rencontrer vers la fin de mon séjour pour discuter des résultats préliminaires de l'étude et recueillir ses impressions et suggestions. Marinella était de passage à Juchitán en avril 2010 pour la poursuite de ses propres recherches portant sur la culture urbaine et la diversité, et plus spécifiquement sur le thème du genre, de la sexualité et de l'ethnicité face à la globalisation. J'ai donc aussi pu échanger avec elle à ce moment.

3.3.2 Les observations directes

Les observations faisaient partie de mon quotidien à Juchitán. Je m'y employais avec beaucoup de curiosité, à chaque fois que je quittais ma chambre. De manière plus spécifique, je vous décris ici mes principales observations. Premièrement, j'ai observé les éléments contextuels à l'intérieur desquels s'inscrivaient les situations et les interactions de manière à comprendre l'impact ou l'articulation des normes de genres (attentes, rôles, rituels, conventions) sur les attitudes des gens à l'égard des muxe-femmes. Je focalisais mon attention sur les espaces d'actions collectives, mais aussi sur tous les lieux et les événements où j'étais susceptible d'observer les muxe-femmes interagir. Deuxièmement, j'ai observé en essayant de saisir le sens que les muxe-femmes et les gens qui interagissent avec elles donnent aux pratiques de prévention et d'action collective.

Chacun des contacts établis avec les personnes rencontrées m'amenait vers de nouvelles pistes d'observation et d'information. Les pistes pouvaient être autant des individus que des organismes sociaux (travaillant auprès des femmes, des jeunes, des familles, des personnes migrantes) que des stations de radio communautaire, des centres culturels alternatifs ou des groupes environnementaux. Les contextes

d'observation directe pouvaient être formels et planifiés. C'était le cas, par exemple, quand j'obtenais préalablement un rendez-vous, exposais le but de ma rencontre, préparais des questions et demandais la permission d'enregistrer l'entretien. Ils pouvaient aussi être plus informels, comme lorsqu'ils étaient le fruit du hasard ou qu'ils s'organisaient spontanément. Indépendamment du contexte, ces moments de partage et d'observation du quotidien représentent une composante très riche de la recherche.

Il m'arrivait très souvent de déambuler dans les quartiers de la ville où vivent un grand nombre de muxes et leur famille. Ces « virées », qu'elles soient planifiées ou non, étaient l'occasion d'entrer chez les muxes, (celles formant l'échantillon, mais d'autres aussi), dans leur maison, et d'observer non seulement leurs dynamiques familiales, mais aussi les interactions entre elles et leurs amis-es muxes, de même qu'avec les personnes qui ne sont pas muxes. Je les observais aussi fréquemment dans leur milieu de travail, dans les relations qu'elles établissent avec les clients-es et les passants-es. Le plus souvent possible, j'étais « observatrice participante », ce qui rendait ma présence non seulement plus naturelle, mais lui donnait un sens. « [...] le sociologue, considéré par certains de ses interlocuteurs comme participant ordinaire, peut passer presque inaperçu et ne perturbe aucunement la situation observée » (Arborio et Fournier, 2005 : 28). C'est ainsi qu'au fil des observations et de la récurrence de mes présences dans les milieux il s'est produit un apprivoisement entre les muxes-femmes et moi.

En d'autres mots, l'une des grandes richesses de mon séjour sur le terrain c'est d'avoir pu approfondir les liens avec les répondantes, mais aussi avec d'autres muxes, de manière à collecter des informations qui seraient demeurées impossibles à observer dans le cadre d'un seul entretien. La confiance progressive qui s'est développée entre les muxes-femmes et moi a jeté un éclairage sans cesse renouvelé

sur la personnalité de chacune d'elles, leurs histoires respectives et les interactions entre elles et leurs milieux.

Comme l'explique Arborio et Fournier (2005 : 47) « Le caractère direct de l'observation suppose la mobilisation du chercheur sans autre instrument que ses facultés propres. Il s'agit prioritairement des cinq sens [...] ». La possibilité de recourir à l'emploi de ses sens se produit quand un certain degré de familiarité avec le contexte culturel et l'objet de l'étude est acquis. De fait, au début de mon séjour, j'étais stressée par la quantité d'informations que je devais assimiler. Je ne savais pas exactement sur quoi focaliser mon attention, ni quoi noter. Plusieurs phénomènes observés dépassaient ma compréhension, d'une part parce que ma maîtrise de l'espagnol avait besoin de pratique, mais aussi parce que la langue zapotèque était souvent employée par les gens que j'observais. J'ai ressenti l'urgence de développer un lien avec les muxes-femmes, car j'étais dépendante de leur soutien pour assurer mon insertion dans les milieux stratégiques d'observation. Ces angoisses et incertitudes se sont peu à peu dissipées en même temps que j'ai développé un réseau de contacts et que je suis devenue autonome dans mes activités de recherche. Je me sentais imprégnée par le milieu et entièrement mobilisée par cette recherche. J'étais curieuse, ouverte d'esprit et toujours disponible à vivre de nouvelles expériences. L'éveil de mes sens se matérialisait notamment à travers la prise de photos, les enregistrements audio, le griffonnage de notes repères et la demande systématique de références additionnelles. Quand je visitais des associations, je veillais à demander le dépliant ou la paperasse d'informations sur leurs services. Le déploiement de tous ces trucs a grandement facilité ma mémorisation, etc. Je manifestais aussi beaucoup de curiosité pour la culture locale, notamment la gastronomie régionale réputée dans tout le pays, les fêtes traditionnelles, une taverne reculée où se tiennent les muxes, etc. Cette attitude était un excellent moyen de flatter l'orgueil des gens et de les inciter à m'accompagner ou à me recommander les bons endroits.

Comme je l'ai préalablement mentionné, j'hésitais souvent entre deux activités : Demeurer dans ma chambre pour noter et analyser les observations et les biais induits par mes perceptions ethnocentriques ou culturellement situées d'une part, et d'autre part le devoir de me sortir de mon analyse pour mettre à profit les courts trois mois dont je disposais pour observer, rencontrer et approfondir ma compréhension des situations. Il m'arrivait de partir en observation et de revenir bredouille alors que j'aurais dû avancer mon travail théorique et noter ce qui s'accumulait en souvenirs diffus. À d'autres moments, je regrettais d'avoir passé des moments à faire certaines lectures ou à écouter ma fatigue plutôt que de rechercher les opportunités d'observer des faits nouveaux.

3.3.3 La prise de notes

La compilation de mes notes d'observations quotidiennes compte environ 115 pages serrées! Elles ont pris la forme d'un journal de bord dans lequel je résumais surtout ce qui avait un lien avec les thèmes et les concepts de la recherche. Je notais premièrement le contexte, les interactions et le sens donné à celles-ci par les personnes. Je relevais les propos et les opinions qui se répétaient et/ou se démarquaient. Quand il m'arrivait de réaliser des entretiens plus formels avec des questions préalablement préparées, je demandais la permission d'enregistrer l'entretien et je produisais un résumé par la suite. J'ai aussi pris note des observations qui n'étaient pas directement en lien avec les thèmes de la grille d'entretien. Ces notes étaient répertoriées dans des fichiers portant le nom général du sujet traité, par exemple « violences faites aux femmes à Juchitán ». J'ai considéré que de telles notes pourraient éventuellement servir à alimenter la problématique ou, à tout le moins, à approfondir ma compréhension du contexte culturel. L'ensemble de ces notes d'observations (en lien ou non avec les thèmes de la grille d'entretien) correspond à ce qu'Arborio et Fournier (2005 : 59) nomment les « **notes descriptives** ». Deuxièmement, je prenais des notes sur les questions émergentes auxquelles je souhaitais trouver réponses, sur les suggestions de personnes ressources

à interroger, sur les listes de références bibliographiques et filmographiques, ainsi que sur les coordonnées des personnes, associations, groupes et collectifs (de Juchitán ou d'ailleurs) à rencontrer ultérieurement. Selon Arborio et Fournier, la compilation de ces informations constitue les « **notes prospectives** ». Troisièmement, je soulevais les pistes d'analyses qui m'aidaient à formuler de nouvelles questions. Je notais aussi les nouveaux concepts et les expressions locales qui émergeaient des observations. Par exemple, certaines personnes utilisaient l'expression « muxeidad » ou « muxeité » en français, comme on parlerait d'homosexualité. Je cherchais à savoir d'où venait cette expression, et je formulais mes commentaires et mes impressions sur les intérêts théoriques et pratiques de cette construction discursive. Ces « **notes d'analyses** » évoluaient ou étaient réfutées au fur et à mesure de l'avancement de la recherche. Cela témoigne bien de l'évolution progressive de ma compréhension des situations. Quatrièmement, les « **notes personnelles** » rendaient compte de mes réactions et impressions subjectives. Cet exutoire m'aidait à prendre du recul vis-à-vis de l'expérience et à canaliser l'introspection parfois émotive. Mes émotions étaient changeantes et souvent polarisées, allant des frustrations et des déceptions aux grands moments de bonheur et de réussite. Cet exercice auquel je m'astreignais le plus régulièrement possible, me permettait de réfléchir « sur » l'action « dans » l'action (Schon, 1994).

3.4 Les entretiens semi-dirigés

Afin de répondre à ma question de recherche, j'ai voulu interroger des muxe-femmes qui participent à des actions collectives. Les critères de sélection des répondantes concordaient avec le but général de la recherche. Chacune d'entre elles devait 1) être âgée de plus de 18 ans ; 2) s'identifier comme muxe-femme ; 3) participer ou avoir, dans le passé, participé à des actions collectives au sein d'un groupe, d'un collectif ou d'une association pendant plus d'un an. De plus, j'ai recherché, autant que possible,

des muxes-femmes dont l'âge, l'origine et le lieu de résidence (milieu familial plus ou moins favorisé; quartier ou village) ainsi que le nombre d'années et le type de participation dans des actions collectives, etc., étaient variés.

3.4.1 Stratégie de recrutement

Le recrutement des participantes a été facilité grâce aux contacts établis lors d'un premier séjour exploratoire à Juchitán en août 2008. Une informatrice clé et une personne ressource⁴⁴ s'étaient alors engagés d'une part à faciliter mon insertion dans les activités des organisations au sein desquelles des muxes-femmes participent à des actions collectives, et d'autre part à mettre à ma disposition une autre informatrice clé ayant un leadership important dans la communauté, donc capable de m'aider à constituer l'échantillon souhaité. L'informatrice clé a donc dressé avec moi une liste de répondantes potentielles.

L'informatrice clé désignée et moi nous sommes ensuite rendues chez la plupart des candidates potentielles pour une rencontre préliminaire et pour fixer un rendez-vous. Cette étape de la stratégie de recrutement m'a permis non seulement de me familiariser avec les différents quartiers de la ville et d'identifier les lieux de résidence des répondantes, mais aussi de créer un premier contact avec les candidates à la recherche, de leur exposer les buts de l'étude et de répondre à ses questions.

⁴⁴ Les informatrices clés étaient des personnes muxes-femmes faisant partie de l'échantillon de recherche, et considérées comme ayant un leadership et une connaissance accrue de la communauté et du sujet de la recherche. Les personnes ressources, comme je l'ai déjà mentionné, étaient plutôt des alliés-es des muxes-femmes, dont des intellectuels ayant réalisés des travaux de recherche ou de rédaction sur un sujet analogue. Ces personnes ont une connaissance significative du sujet de recherche.

Quand il s'agissait d'une candidate demeurant à l'extérieur de la ville⁴⁵, l'informatrice clé communiquait avec elle par téléphone, en ma présence, et prenait directement rendez-vous pour l'entretien.

Cette façon de faire n'est certes pas conventionnelle, mais elle s'inscrit dans le type d'échantillonnage constitué par technique « boule de neige », où l'on « demande à un premier sujet de nous indiquer comment et où rejoindre quelqu'un d'autre possédant les mêmes caractéristiques » (Mongeau, 2008 :92). Mayer et Ouellet (1991) indiquent que cette technique est particulièrement utile dans le cadre des recherches qui s'intéressent à des populations de taille limitée. Les muxes-femmes représentent un sous-groupe à l'intérieur de la communauté muxe déjà marginale, et celles qui participent à des actions collectives forment un autre sous-groupe plus restreint parmi les muxes-femmes. Il nous arrivait aussi de croiser, par hasard, l'une des personnes identifiées sur la liste que nous n'avions pas pu contacter par téléphone. L'informatrice clé procédait aux présentations, puis je prenais rendez-vous pour l'entretien. Enfin, deux candidates étaient sur ma liste depuis le mois d'août 2008, car je les avais rencontrées au Congrès international sur le sida à Mexico.

L'une des difficultés inhérentes à cette façon de procéder pour le recrutement, c'est que l'intervention de mon informatrice clé ne permettait pas nécessairement de créer le lien de confiance entre la candidate et moi et que celle-ci pouvait se sentir contrainte d'acquiescer à la demande parce qu'une collègue le lui demandait. Certaines répondantes, sans refuser directement de participer à la recherche, ne se

⁴⁵ J'ai accepté d'ouvrir le critère d'échantillonnage pour rencontrer deux muxes-femmes vivant à l'extérieur de Juchitán. En effet, en restreignant l'extraction d'échantillon à la population de Juchitán je risquais d'appauvrir la richesse des données potentielles, car, selon l'informatrice clé, deux muxes-femme activistes au parcours particulièrement intéressant demeuraient dans des villes et villages environnants. En outre, nombreuses étaient les personnes, hommes, femmes et muxes confondus, qui me rappelaient que l'existence des muxes n'était pas un « phénomène » observé uniquement à Juchitán, et que malheureusement les chercheurs-es et journalistes y restreignent, trop souvent leur recherche.

sont pas présentées au rendez-vous fixé. J'ai dû, par conséquent, faire preuve de patience et de détermination, et multiplier mes contacts pour boucler l'ensemble des entretiens.

Onze entretiens enregistrés en mode audio ont été réalisés auprès de muxes-femmes. Ils ont une durée moyenne de 65 minutes, le plus court étant de 45 minutes et le plus long de 94 minutes. Ces entretiens ont abordé, de manière spécifique, les thèmes de la recherche. Chacune des répondantes a été rencontrée dans un lieu de son choix ou que je lui suggérais. Ces endroits ont été différents : le domicile de la répondante, son lieu de travail ou celui d'une autre muxe, le local d'une organisation, un restaurant, un café, un bar et ou le jardin de la maison de la culture.

Dans le cadre des premiers entretiens, j'avais tendance à lire les questions et à suivre la grille d'entretien à la lettre. Cependant, l'aisance acquise au fil du temps dans ma maîtrise de l'espagnol et de la grille d'entretien, de même que ma familiarisation avec les particularités culturelles inhérentes à la communication avec les muxes, m'ont permis de me décentrer de l'outil. Ce faisant, j'ai laissé place à une écoute plus active, à la spontanéité de l'enchaînement des propos et de l'ordre des questions. Je suis devenue de plus en plus habile pour glisser dans mes entretiens avec les répondantes les questions auxquelles la personne n'avait pas répondu. Il était indispensable que nous abordions chacun des thèmes et que la personne réponde à toutes les questions de la grille. Je dirais même qu'en me détachant enfin de mes papiers, l'atmosphère est devenue plus conviviale et décontractée. Les entretiens qui suivirent ont été d'autant plus riches et porteurs de réflexions approfondies.

Comme le disent Ollivier et Tremblay, (2000 : 127) « Elles [les entrevues et l'histoire orale] peuvent constituer des expériences de conscientisation et d'action en vue d'un changement social ». De fait, j'ai effectué un retour sur le déroulement de l'entretien à la fin de chacune des entrevues. Là, plusieurs muxes-femmes ont rapporté que de

devoir trouver des mots pour nommer et rendre compte de leur perception ou de leur vécu constituait, en soi, un exercice de prise de conscience. Cette terminaison de l'entretien prévoyait donc du temps pour souligner l'importance de la participation de la répondante à la recherche.

Les muxes-femmes qui composent l'échantillon de la recherche ont été choisies intentionnellement, en fonction de critères préalablement déterminés. Il s'agit donc d'un échantillon « non aléatoire » (Mongeau, 2008) ou dont la formation ne relève pas du hasard. Au total, onze (11) entretiens ont été réalisés, mais seulement neuf (9) ont été traités. Ces derniers forment l'échantillon « effectif » ou « définitif » (Mongeau, 2008). L'échantillon effectif comprend les personnes dont le contenu des entretiens a été traité et analysé, et l'ensemble de ces entretiens forme le corpus. On entend par corpus « l'ensemble des unités (textes, objets, ou autres) avec lesquelles nous travaillerons et qui seront véritablement utilisées pour nos résultats » (Mongeau, 2008 : 91). Pour moi, les entretiens qui ne font pas parties de l'échantillon effectif sont des observations participantes. Ils ont été réalisés de manière formelle (utilisation de la grille d'entretien, enregistrement audio, signature du formulaire de consentement), les propos de ces répondants peuvent donc être cités, mais les résumés de ces entretiens sont répertoriés dans les notes descriptives.

3.4.2 La grille d'entretien

La grille d'entretien (*voir app. F, p. 244*) comportait quatre thèmes, sous-divisés en séries de questions, auxquels venaient s'ajouter des questions d'ordre sociodémographique. Les questions élaborées sous le premier thème intitulé « L'expression des transformations identitaires des muxes » visaient à saisir comment les muxes-femmes perçoivent leur identité de genre. Quelles sont les étapes qui ont jalonné la polarisation de leur genre dans la féminité ? Et comment ces transformations ont-elles été ou sont-elles perçues dans la communauté muxe ? Le deuxième thème portait sur « La participation des muxes-femmes dans des actions

collectives ». Il focalisait sur la nature de leur participation (fréquence, types d'activités, etc.) et les raisons qui les motivent. Quels sont les objectifs personnels ou collectifs qu'elles poursuivent en participant? Dans quelle mesure cette participation affecte-t-elle les transformations du troisième genre? Quelles perceptions ont-elles du travail des associations et/ou des groupes avec lesquels elles participent? Quels sont les avantages et les inconvénients de leur participation sur le plan personnel et collectif? Les troisième et quatrième thèmes concernaient les retombées de leur participation dans les actions collectives au plan familial (3^e thème) et de la société (4^e thème). Une question au 4^{ème} thème portait aussi sur leur définition de la tolérance sociale, puis sollicitait leur opinion concernant l'attitude de la société – tolérance ou acceptation- à l'égard des muges-femmes et des transformations qui les caractérisent en tant que groupe social. La dernière question demandait aux répondantes de s'exprimer concernant la discrimination vécue par les muges-femmes ? Existe-t-elle? Et si oui, quelle forme prend-elle et quels en sont les motifs?

Les questions d'ordre sociodémographique étaient posées en dernier. Elles avaient pour but de dresser un profil sociodémographique des répondantes. Les variables qui m'intéressaient étaient : l'âge, l'occupation professionnelle, l'orientation sexuelle, la description et la fréquence des actes de travestissement, le rang à l'intérieur de la famille, l'état civil et le type de relation sexuelle et affective (en couple, célibataire, partenaires multiples, etc.). Ces informations ont permis, dans le traitement et l'analyse des données, de comparer les profils et de faire certains liens, par exemple, entre le type de participation à des actions collectives et le niveau d'éducation de la répondante.

La grille a d'abord été validée lors de l'entretien pré-test réalisé lors du séjour préliminaire de recherche en août 2008. Par la suite, j'ai dû revoir et modifier le questionnaire à quelques reprises entre le premier et le dernier entretien. Tout d'abord, une personne ressource m'a apporté son aide pour réviser et corriger la grille

de manière à ce que les questions soient formulées dans un espagnol simple et accessible. Suite au premier entretien de recherche, la répondante m'a indiqué les questions qui risquaient, selon elle, d'être moins bien comprises et elle m'a conseillé d'ajouter une question qui me permettrait de récolter un contenu plus riche concernant l'expression des transformations identitaires muxe.

Ensuite, la transcription et le codage des deux premiers entretiens m'ont permis de constater la nécessité d'ajouter une question concernant la dimension des discriminations vécues et identifiées par la personne muxe. J'avais occulté cette dimension, car j'étais arrivée à Juchitán en imaginant que la participation des muxe-femmes dans des actions collectives était étroitement attribuable à leurs revendications pour de meilleures conditions de vie et pour un plus grand respect de leurs droits humains. Je présumais donc qu'en les interrogeant sur les motifs de leur participation, elles aborderaient illico la question des discriminations. Or, pour différentes raisons qui seront plus amplement exposées dans le chapitre d'analyse, tel n'était pas le cas. Ce qui dans leur récit m'apparaissait comme étant l'énoncé clair des discriminations vécues, par exemple au sein du milieu familial, n'était pas forcément perçu de cette manière par la répondante. J'ai donc décidé de leur poser directement une question concernant les discriminations spécifiquement vécues par les muxe-femmes. Cela m'a permis de comparer mes observations avec leur perception de la situation.

3.5 Traitement et analyse des données

Le traitement et l'analyse des données représentent un défi d'envergure. Un séjour de trois mois comportant deux méthodes de collecte génère beaucoup de données. Or, procéder à l'inventaire et au tri de ces données de manière rigoureuse m'a obligée à faire des choix et des deuils souvent difficiles. Cela dit, le chapitre de présentation

des données est substantiel. Cela révèle en mon sens toute la complexité et la richesse du sujet de recherche et des thèmes couverts, de même que les nuances importantes qui traversent les expériences des répondantes concernant les transformations de la tolérance sociale à leur égard depuis qu'elles participent à des actions collectives.

3.5.1 Résumé des propos

Le premier défi a été la transcription des entretiens semi-dirigés de l'espagnol au français. La question s'est posée, pour un très bref moment, à savoir si je devais transcrire d'abord en espagnol, puis retranscrire en français : FOLIE ! Ma directrice et moi, en rencontre via Skype, avons décidé que la transcription serait faite directement en français. La transcription des deux premiers entretiens a été envoyée à ma directrice qui a jugé que puisque la traduction directe du français introduisait d'emblée un biais, je pouvais aussi bien produire des résumés de propos avec certaines citations, plutôt que de la transcription mot à mot de l'entretien au complet. Les résumés me prenaient un peu moins de temps que les transcriptions, mais puisque j'étais soucieuse de conserver le plus possible la richesse du contenu et du contexte, ces résumés sont très détaillés⁴⁶.

3.5.2 La codification des données d'entrevues

Tel que mentionné précédemment, onze entretiens ont été réalisés, mais seulement neuf ont été analysés par codage.⁴⁷ Une fois le résumé des propos du premier entretien complété, j'ai choisi de procéder à l'agrégation des données à l'aide du logiciel de traitement de données qualitatives NVivo. Comme l'explique Quivy et

⁴⁶ Ces résumés comptent en moyenne 17 pages (6500 mots). Le plus court compte dix pages (3800 mots) et le plus long en compte 27 (10700 mots).

⁴⁷ J'ai fait le choix d'en mettre deux de côté, parce que ces entretiens ont été réalisés avec des muxes-hommes. De plus, l'un de ces deux entretiens est celui effectué en pré-test. Vu les modifications importantes apportées à la grille d'entrevue depuis, l'intégration de ces données aux autres est difficile. Cela dit, ces entretiens m'ont donné un aperçu du point de vue des muxes-hommes. Leur contenu a donc été traité comme celui des autres observations.

Campenhoudt (2006 :193) : «Agréger des données ou des variables consiste à les regrouper en sous-catégories ou à les exprimer par une nouvelle donnée pertinente ». J'ai donc privilégié l'approche plus inductive de la codification. C'est-à-dire que je n'ai pas créé une liste de codes avant le travail sur le terrain. Ceux-ci auraient pu être élaborés en prenant comme point de départ les concepts du cadre théorique et la grille de questions d'entretien. Par exemple, un code aurait pu porter le titre « Formation du 3^e genre ». Cette méthode inductive ou « enracinée » apparentée, comme l'expliquent Miles et Huberman (2003 :115), « à l'approche défendue par Glaser & Strauss (1967) [...] me permettait d'être plus ouverte et plus sensible au contexte [...] ». De fait, certains codes émergeaient à partir de l'analyse que je faisais des résumés de propos. Ils reprenaient généralement un mot qui, dans le segment du texte, résumait bien l'idée de la réponse. D'autres codes étaient plus collés aux questions de la grille d'analyse. Par la suite, j'ai relié ces éléments dans un code constituant une catégorie un peu plus abstraite ou plus générale.

Dans le logiciel NVivo, ces catégories générales constituent des « arbres » qui sont conçus pour regrouper plusieurs réponses. Ces réponses sont des sous-codes ou des ramifications de l'arbre, qui regroupent chacune plusieurs segments de textes. À la fin du codage des neuf entretiens, certains codes ont dû être éliminés parce qu'ils ne regroupaient pas suffisamment de segments. Les segments orphelins étaient soit éliminés, ou quand cela était possible, ils étaient regroupés sous un segment général existant.

Après avoir résumé puis codifié les entretiens, comme le suggère Mongeau (2008 : 112), j'ai cherché à mettre en valeur la richesse des données, les contrastes, mais aussi les similarités existantes. Ce travail de défrichage a ensuite mené à un retour à la problématique de la recherche, sa mise à jour, ainsi qu'à la révision du cadre théorique de la recherche.

3.5.3 Les observations participantes

La rigueur du traitement et de l'analyse des données provenant de l'observation participante est essentielle. C'est ce qui rend la démarche intéressante et riche en découvertes, et qui permet à la chercheuse de demeurer consciente des biais inhérents à la position toujours subjective de la chercheuse-observatrice-participante.

Les observations participantes ont été répertoriées par les quatre types de prise de notes présentés plus haut (notes descriptives, notes prospectives, notes d'analyse et notes personnelles) et en fonction des thèmes de la grille d'entretien et des concepts centraux de la recherche. Les notes ont ensuite été mises en lien avec les contenus des entrevues semi-dirigées, ainsi qu'avec les documents écrits, audio et vidéo collectés sur place. Afin de valider ces liens et la mise en contenu de données de recherche, j'ai procédé à une synthèse qui a été présentée aux muxes de Juchitán à la fin du séjour de recherche.

Ainsi, vers la fin de mon séjour à Juchitán et avec l'aide des informatrices clés, j'ai organisé une soirée de présentation des résultats préliminaires.⁴⁸ Cette activité faisait partie des engagements respectifs que nous avons déterminés dès mon arrivée. Les informatrices s'étaient engagées à supporter le processus, en échange d'une présentation publique des résultats préliminaires à la fin de la collecte de données. Cette soirée a rassemblé la plupart des collaborateurs et collaboratrices à la recherche, dont plusieurs muxes-femmes répondantes, les personnes ressources, des muxes-hommes, des amis-es, des connaissances et d'autres personnes ayant été invitées par les personnes dont la prise de parole était prévue au programme. À la fin de ma présentation, j'ai dû répondre aux questions et recueillir les commentaires critiques concernant la démarche globale et les résultats de la recherche. La conclusion de cette activité d'échange s'est articulée autour du thème suivant : Les défis de l'activisme pour une acceptation totale des muxes-femmes dans l'Isthme de Tehuantepec.

⁴⁸ Le programme de cette soirée se retrouve à l'app. G, p. 251.

Cette activité d'interprétation collective des données a été extraordinairement instructive.

3.6 Considérations éthiques

Réaliser une recherche dont le sujet porte sur une communauté culturellement distincte de la mienne et située dans une région du monde éloignée géographiquement a soulevé plusieurs considérations éthiques. La règle de base qui fonde l'établissement des considérations ethniques est pourtant simple. Il s'agit de considérer les Sujets de la recherche comme des personnes dont l'intégrité doit absolument être respectée. Pour ce faire, les chercheurs doivent tout mettre en œuvre pour éviter que cette intégrité ne soit compromise.

Mon statut de chercheure n'a jamais été dissimulé. Il était annoncé et connu des répondantes et des différentes personnes qui ont contribué de près ou de loin à la recherche, comme des personnes qui m'ont interrogée concernant l'objectif de mon séjour dans la région. Le fait que mon statut soit révélé, comme le disent Mayer et al. (2000 :151) « minimisait les tensions éthiques et [me] permettait une plus grande mobilité physique et sociale ». Par ailleurs, les objectifs de la recherche ont été annoncés et acceptés par les leaders des principaux milieux d'actions collectives lors de mon séjour préliminaire de recherche en août 2008. Par la suite, un document officiel de présentation des détails du séjour et de mes besoins, (notamment d'aide et de support pour identifier une famille d'accueil où loger), pour constituer l'échantillon et pour faciliter mon intégration dans les activités des groupes collectifs et associations au sein desquelles participent les muxes-femmes), a été envoyé à une personne ressource du milieu. Celle-ci, après avoir présenté le projet à son équipe de travail afin d'obtenir leur collaboration, devait le signer et me le renvoyer.

Sur le terrain, j'ai toujours cherché à assurer la confidentialité afin que la participation à la recherche fasse l'objet d'un consentement éclairé (*voir* app. H, p. 254, pour le formulaire de consentement éclairé). À la lecture du formulaire de consentement, je m'assurais que chaque énoncé était bien compris et, si la personne en faisait la demande, par exemple si elle ne savait pas lire, je faisais la lecture à voix haute. Le formulaire, dont une copie se retrouve à l'appendice F, présentait les objectifs de la recherche et les thèmes couverts par les questions, la nature de la participation sollicitée (durée de l'entretien, enregistrement audio), les mesures prises pour assurer la confidentialité de l'entretien et l'anonymat de la personne dans la diffusion des résultats, les droits de la participante, ainsi que les avantages et les inconvénients ou risques relatifs à sa participation à la recherche.

En ce qui concerne les droits de la participante, celle-ci était informée que sa participation était volontaire et qu'elle pouvait choisir de ne pas répondre à une question, ou de mettre fin à sa participation à n'importe quel moment de l'entretien.

Pour assurer l'anonymat, j'ai attribué un pseudonyme à chacune des répondantes. J'ai aussi éliminé les informations pouvant mener à leur identification. Cela dit, les muxes-femmes qui participent à des actions collectives sont peu nombreuses dans l'Isthme. De plus, Juchitán et les villages environnants d'où proviennent certaines répondantes sont des milieux où les muxes-femmes activistes, en raison de leur engagement dans des actions collectives, sont particulièrement faciles à identifier. Cet enjeu a été discuté avec les répondantes. J'ai pris toutes les précautions nécessaires pour m'assurer que les lecteurs et lectrices de Juchitán ne les reconnaissent pas.

La participation à cette recherche ne comportait aucun risque pour les répondantes. Cependant, j'étais consciente que certaines questions posées dans le cadre des entretiens semi-dirigés, mais aussi dans les échanges informels, pourraient faire

[re]surgir des émotions enfouies ou peut-être des malaises. Je leur rappelais que sur leur copie du formulaire de consentement éclairé elles avaient mes coordonnées téléphoniques et mon courriel ainsi que celles d'une ressource à laquelle elles pouvaient s'adresser au besoin. Ma présence prolongée dans le milieu me permettait de me rendre disponible au cas où elles éprouveraient le besoin d'éclaircir certains propos ou encore pour m'inviter à une activité qu'elles jugeaient intéressante dans le cadre de la recherche. Une seule participante a versé des larmes pendant son entretien. Mais cela ne l'a pas empêchée de poursuivre la discussion. Au contraire, elle semblait d'autant plus motivée à continuer son travail d'activisme pour faire avancer les choses.

3.7 Biais et limites de la recherche

Je résume ici quelques-unes des réflexions découlant de l'auto-analyse à laquelle je me suis astreinte pendant et après le séjour de recherche afin d'être consciente des limites et biais de la recherche sociale et féministe menée.

Le séjour préliminaire de recherche réalisé en août 2008 m'a permis de planifier les trois mois de collecte de données sans en idéaliser le déroulement. Cette prédisposition mentale m'a aidée à traverser certaines difficultés inhérentes aux différences culturelles et à mon statut de chercheure. Celui-ci posait indubitablement une distance entre les muges-femmes et moi, ainsi qu'avec l'ensemble des gens rencontrés. Dans les faits, et comme l'explique Carol Warren (1988), on me percevait et j'appréhendais les situations à partir des catégories identitaires multiples qui me définissaient en tant que jeune chercheure féministe, blanche, lesbienne, canadienne et francophone.

The fieldworker's reception by the host society is a reflection of cultural contextualization of the fieldworker's characteristics, which include marital

status, age, physical appearance, presence and number of children, and ethnic, racial, class or national differences as well as gender. (Carroll Warren, citée dans Jarry A. et al., 2006 :180)

Quand je me présentais et que j'expliquais le but de ma présence à Juchitán, je sentais qu'on me jugeait immédiatement à l'aulne de mes origines, de mon allure physique, de mon genre, et en fonction de mon statut de chercheuse. Plusieurs personnes ont évoqué les expériences négatives passées dans le cadre d'autres projets de recherche ou de reportages journalistiques. De plus, certaines muxes-femmes souhaitaient être rémunérées ou dédommagées d'une quelconque manière en échange de leur collaboration. Comme l'explique si bien Jarry et al.

L'accès à un terrain étranger nécessite souvent le dépassement de préjugés culturalistes. Une jeune chercheuse doit se confronter à des stéréotypes produits au contact des étrangers qui l'ont précédée sur son terrain. C'est pourquoi une attitude de chercheuse peut être confondue avec une démarche journalistique ou d'expertise professionnelle. Cette ambiguïté n'est pas sans conséquence, qui plus est dans des contextes où l'appréhension des étrangers force la méfiance et le travestissement des déclarations. (Jarry et al., 2006 : 183)

Après tout, les gens me percevaient comme provenant d'un milieu économiquement favorisé (Canada, études supérieures, etc.). Il arrivait aussi que l'affirmation de mon homosexualité amène les gens à conclure que si je m'intéressais aux muxes c'est uniquement parce que j'étais lesbienne. Il est donc possible que cette ouverture de ma part ait altéré leurs propos concernant les minorités sexuelles et de genre et en particulier ceux à l'égard des muxes-femmes.

La composition de l'échantillon a été autant facilitée que biaisée par l'intervention d'une muxe-femme qui a grandement aidé le recrutement des répondantes. D'une part, bien que cette dernière connaissait les critères de sélection, elle pouvait difficilement obtenir la collaboration de celles avec lesquelles elle n'était pas en bons termes. De plus, le fait que je me sois rapprochée d'elle et de ses coéquipières dès mon arrivée a clairement défini une certaine alliance, et par conséquent a complexifié le réseautage avec les groupes du clan opposé. Par ailleurs, grâce à ma volonté

d'établir des contacts avec tous les groupes afin que les propos recueillis puissent être le plus riche et varié possible, je suis parvenue à dépasser les tensions et à recueillir des points de vue très contrastés.

En ce qui concerne le déroulement des entretiens et des observations, j'identifie trois biais et limites. Premièrement, pour faciliter et motiver la participation des répondantes, je leur donnais le libre choix de l'endroit où l'entretien allait se dérouler. Ma flexibilité a donné lieu à des situations toutes plus cocasses les unes que les autres. Par exemple, lorsque l'entretien avait lieu au domicile de la répondante, des gens de la famille pouvaient passer dans la pièce à tout moment. Au Mexique, surtout dans les sociétés autochtones plus communautaristes, les pièces sont le plus souvent ouvertes et les membres de la famille n'ont pas l'habitude de se gêner pour entrer ou interrompre la discussion. Les répondantes pouvaient aussi recevoir des appels pendant l'entretien. Elles avaient la politesse de ne pas s'éterniser, mais l'élan de la discussion était coupé. Il arrivait aussi que les répondantes choisissent un endroit public où nous pouvions être interrompues tantôt par des serveurs, tantôt par des curieux qui venaient s'enquérir du motif de la rencontre ou qui voulaient simplement nous saluer. La musique ambiante, les cris des enfants, les conversations et les rires aux tables voisines, etc., ont interféré aussi ma compréhension.⁴⁹

Deuxièmement, les difficultés inhérentes à l'usage d'une langue étrangère ont réduit la fluidité des échanges, ce qui représentait un autre biais. J'étais consciente que les termes que j'employais dans la formulation de mes questions n'étaient pas toujours bien compris. De plus, certaines interlocutrices parlaient bien mieux le zapotèque que l'espagnol, et étaient peu scolarisées. L'ensemble de ces facteurs a pu interférer dans leur compréhension des expressions et/ou des concepts que j'employais.

⁴⁹ L'un des entretiens s'est déroulé dans la cour intérieure de la maison de la culture, en fin de journée, à l'heure où des centaines d'oiseaux envahissent les arbres et chantent tellement fort qu'on ne s'entend presque plus parler.

Troisièmement, les hauts et les bas de ma familiarisation et de mon adaptation au contexte culturel ainsi que l'approfondissement de mes liens avec les muxes et les autres alliés constituent autant de biais. Les connaissances acquises l'ont été dans l'interaction interculturelle. Or, Nancy Scheper-Hughes (1992) citée dans un article de Virginia Olesen (1994 : 165), évoque le poids du « soi culturel » dans les démarches féministes de recherche qualitative.

Nous ne pouvons nous débarrasser du « soi culturel » que nous amenons avec nous sur le terrain pas plus que nous ne pouvons nous dépouiller des yeux, des oreilles et de la peau par le biais desquels nous recueillons nos perceptions intuitives du nouvel et étrange monde dans lequel nous nous sommes introduits. (Scheper-Hughes (1992) citée dans Virginia Olesen, 1994 : 165, *traduction libre*)

À certains moments, les déceptions et les difficultés rencontrées étaient tellement fortes que les préjugés alimentés par mon bagage culturel troublaient ma lecture de la situation. À d'autres moments, l'euphorie de la découverte et de la première expérience rendait difficile le détachement nécessaire à une observation et à une perception globale de la situation. Tout au long de l'expérience, la prise de notes a constitué un exercice réflexif riche en introspection et fort apaisant.

Enfin, dans l'analyse et la rédaction, j'ai ressenti une pression quant au devoir de « rendre hommage » à cette rencontre, comme si je ne pouvais qu'analyser positivement les retombées des actions collectives auxquelles participent les muxes-femmes. Arborio et Fournier (2005 :109) évoquent cette difficulté :

En revanche, de façon plus difficile à prévenir, cette question [peut-on tout écrire ?] témoigne du malaise qui saisit l'observateur au moment où, alors qu'il rédige son compte-rendu, il s'aperçoit que ce qu'il écrit peut être mal perçu par les enquêtés, notamment si cela risque de leur nuire. Ultime dilemme : l'honnêteté scientifique lui impose de ne pas déformer la réalité observée, mais la confiance que lui ont témoignée les enquêtées, s'il observait à découvert, ne serait-elle pas trahie par son compte-rendu ?

Par conséquent, mon plus grand souhait est d'une part, que ma présentation du troisième genre muxe-femme et mon analyse puissent intéresser les lectrices et lecteurs au Québec. D'autre part je souhaite surtout qu'elles apparaissent pertinentes, utiles et qu'elles soient lues par les muxes-femmes qui ont généreusement accepté de partager leurs expériences en tant que représentante du troisième genre, ainsi que leur perception des changements produits par leur participation dans des actions collectives.

CHAPITRE IV

PRÉSENTATION DES DONNÉES À PROPOS DES MUXES-FEMMES

4.1 Introduction

La présentation des données puise dans les paroles et les perceptions des muxes-femmes rencontrées ainsi que dans le contenu de mes notes d'observation. Je présente d'abord le profil sociodémographique des neuf répondantes. En second lieu, je décris comment elles rapportent avoir pris conscience de leur genre et de leur orientation sexuelle différente, quels ont été les événements et les personnes significatives ayant influencé la féminisation de leur genre, ainsi que les discriminations vécues ou identifiées en lien avec la féminisation du troisième genre. Je termine en présentant les données à propos des rôles et des caractéristiques du genre muxe-femme.

4.2 Profil sociodémographique des répondantes

Le tableau 4.1 présente les neuf (9) répondantes en fonction de ces caractéristiques sociodémographiques : leur âge, leur origine et leur lieu de résidence actuelle, leur situation familiale, leur niveau de scolarité, leur(s) occupation(s) professionnelle(s) ainsi que le type de relation sexuelle et affective qu'elles entretiennent. Ces informations donnent un portrait d'ensemble des muxes-femmes rencontrées et serviront ultérieurement à faire des liens analytiques.

Tableau 4.1

Profil des répondantes

Pseudonyme	Identité	langues parlées	âge	Origine et lieu de résidence actuel	Vit avec sa famille	Rang familial	Scolarité ⁵⁰	Occupations	Rapport aux hommes
1-Anita	Zapotèque Mexicaine	Zapotèque & espagnol	32	Juchitán	Oui	5 ^{ème} / 6	Secundaria & licencia recherche sociale (2 ans)	Activiste et politicienne	Célibataire
2-Bonita	Zapotèque Mexicaine	Espagnol	26	-Née à Santiago, Nitepec -Vit à Juchitán	Non	2 ^{ème} / 2	Bachillerato	Activiste	Célibataire
3-Cari	Zapotèque Mexicaine	Zapotèque & espagnol	36	Juchitán	Oui	1 ^{er} / 5	Preparatoria (non complétée)	Travailleuse du sexe	Célibataire
4-Fatima	Zapotèque Mexicaine	Zapotèque & espagnol	40	Juchitán	Oui	5 ^{ème} / 9	Preparatoria & diploma tecnico	Styliste (coiffure)	Célibataire
5-Albis	Zapotèque Mexicaine	Zapotèque & espagnol	25	Juchitán	Oui	8 ^{ème} / 8	Primaria (non complétée)	Modiste (couture) & professeuse de danse	Célibataire
6-Belma	Zapotèque Mexicaine	Zapotèque & espagnol	40	Ixtepec	Non	?	Licencia	Activiste	Relation stable
7-Elena	Zapotèque Mexicaine	Zapotèque & espagnol	28	San Blas Atempa	Oui	3 ^{ème} / 4	Secundaria	Couturière, confection de décorations traditionnelles & coiffure et maquillage	Marlée
8-Pamela	Zapotèque Mexicaine	Zapotèque & espagnol	36	Juchitán	Oui	3 ^{ème} / 8	Preparatoria	Décoration fêtes & brode vêtements traditionnels	Célibataire
9-Melani	Zapotèque Mexicaine	Zapotèque & espagnol	23	Juchitán	Oui	4 ^{ème} / 4	Secundaria	Modiste (couture)	Célibataire

⁵⁰

Équivalence des études mexicaines et québécoises

1- Primaria = primaires

2- Secundaria = secondaire 3 (formation générale)

3- Preparatoria = secondaire 5 (formation générale)

4- Bachillerato tecnico = secondaire 5 (formation générale, DES) + une année d'études collégiales, pré-universitaires

5- Diploma tecnico = diplôme d'études collégiales techniques

6- Licencia = baccalauréat spécialisé 3 ans

4.2.1 Identités ethniques et langue-s parlée-s

L'ensemble des répondantes se disent Zapotèques et j'ai remarqué, dans mes observations, qu'elles affirment cet aspect de leur identité avec beaucoup de fierté. La majorité maîtrise l'espagnol avec aisance, mais le zapotèque constitue la langue maternelle de toutes, à l'exception de Bonita.

4.2.2 Âge, origine et lieu de résidence, situation familiale

Les mures-femmes rencontrées sont âgées en moyenne de 32 ans. La plus âgée a 40 ans et la plus jeune 23 ans.

Elles sont en majorité originaires de Juchitán mais deux d'entre elles proviennent de l'extérieur de la ville, soit du village de *San Blas Atempa* et de la ville de *Ciudad Ixtepec* (voir app. D.1, carte de Juchitán et ses environs, p. 240), qui sont situés à une distance ne dépassant pas 30 kilomètres de Juchitán, la capitale régionale.

La majorité des répondantes sont nées et vivent dans la 7^{ème} section, dite la *Septima*, ou dans la 8^{ème}, communément nommée « Cheguigo » (voir app. E.1 : Carte de Juchitán et ses quartier, p. 242). À Juchitán, on parle de division du territoire urbain en terme de section plutôt qu'en employant l'expression « barrio », ou « quartier » en français. Ces informations sur les répondantes sont importantes car le fait d'être née ou de vivre dans ces quartiers représente une source d'influence majeure dans la formation de leur identité. La *Septima* ou 7^{ème} section est un quartier où la fierté de l'identité zapotèque est importante et où la culture traditionnelle est demeurée très présente. Il s'agit aussi d'un quartier populaire où les conditions économiques et le niveau d'éducation sont inférieurs, quoique les gens vivent assez bien grâce à la vente des produits de leur pêche, de leur récolte et de l'artisanat. « Cheguigo » est un mot zapotèque qui signifie « de l'autre côté du fleuve ». Dans les 7^{ème} et 8^{ème} sections on observe une concentration de familles

composées d'au moins un-e muxe et, traditionnellement, cette réalité y est mieux acceptée. Les familles des classes moyennes et élevées se retrouvent en majorité dans les 1^{ère}, 2^{ème}, 3^{ème} et 4^{ème} sections de la ville. La frontière entre les classes sociales est marquée par le Centre de la ville soit, la 3^{ème} et la 4^{ème} section. On retrouve traditionnellement les classes moyennes et plus aisées dans les 1^{ère} et 2^{ème} sections. Au sud et à l'ouest vivent plutôt les familles d'artisans, de pêcheurs et d'agriculteurs, soit dans les 5^{ème}, 6^{ème}, 7^{ème}, 8^{ème} et 9^{ème} sections. Comme le dit Miano Borruso, (2002, p. 49-50), cette différence sociale et économique est évoquée en parlant du « haut » et du « bas » de la ville.

Les répondantes proviennent de familles qui comptent au minimum deux enfants et au maximum huit. Le rang qu'elles y occupent est variable; cependant trois sont les cadettes, et une seule, l'aînée.

La majorité demeurent au sein de leur milieu familial, quoique deux vivent soit seule ou en colocation avec une autre muxe.

4.2.3 Scolarisation

Les mûxes-femmes interviewées présentent des niveaux de scolarité très variés. Alors que deux d'entre elles n'ont pas complété leurs études primaires, d'autres ont fait quelques années au secondaire ou l'ont terminé. Elles sont deux à avoir poursuivi des études postsecondaires. Fatima est diplômée d'une école de styliste, et Belma a complété l'équivalent d'un baccalauréat en administration des entreprises touristiques. Anita, quant à elle, a commencé une licence en recherche sociale qu'elle n'a pas terminée et Cari aimerait bien retourner sur les bancs d'école mais elle croit que son genre féminin représente une contrainte importante à la réalisation de ce projet.

Le fait qu'elles aient commencé à se travestir semble constituer un obstacle à la poursuite des études de plusieurs, qui ont expliqué avoir dû choisir entre l'affirmation de leur féminité et la scolarisation. Albis, par exemple, raconte avoir abandonné les études parce qu'elle n'était pas autorisée à se vêtir de manière féminine pour aller à l'école.

J'avais quoi, 11 ans à peu près, et je suis allée voir une amie modiste pour qu'elle me fasse une petite chemise de type blouse avec un short jupe. C'était un short mais mini-jupe et je me suis dit "je vais comme ça à l'école, parce que je vais comme ça à l'école !" Et je suis arrivée à l'école comme ça et la maîtresse a dit "non tu ne peux pas entrer comme ça. Vas t'en et reviens avec ta mère." Alors je suis partie, je suis sortie de l'école. Ma mère m'a dit "mais pourquoi ils t'ont sortie de l'école ?" J'ai dit "parce que je veux être gaie. À partir de maintenant, je veux me vêtir en femme et je ne veux plus aller à l'école à moins que ce soit comme ça." Alors ma mère m'a dit "tu vas venir avec moi travailler" [...] (Albis)

Une autre répondante a témoigné des stratégies « de survie » qu'elle a dû employer pour faire face à la discrimination de son milieu scolaire et pour parvenir à être reconnue pour ses qualités personnelles. Comme elle l'explique, son implication remarquable et son application en classe lui ont permis d'être protégée par les professeurs et la direction. Elle a éventuellement été acceptée par ses pairs qui appréciaient son leadership.

À l'école secondaire moi j'aimais bien m'habiller [comme une fille], m'arranger. Je me maquillais pour aller à l'école mais j'avais un rapprochement avec les professeurs, j'étudiais et j'avais de l'allure. J'organisais des événements, j'organisais du théâtre, alors j'avais une relation très proche avec mon directeur et avec les autres professeurs, [j'avais leur] du respect. Ça, ça m'aidait, ça me donnait le soutien pour que toute l'école reconnaisse mon travail, qu'ils reconnaissent que j'étais une leader et que je faisais beaucoup de chose qu'eux ne faisaient pas. Donc ça m'a aidée à être acceptée et à ne pas souffrir de discrimination [...] (Fatima)

En dépit des discriminations vécues en milieu scolaire, deux d'entre elles ont quitté Juchitán afin de poursuivre leurs études, et une autre est retournée sur les bancs d'école à l'âge adulte.

4.2.4 Occupation professionnelle

Au plan professionnel, trois des participantes se disent « activistes » de métier⁵¹.

Certaines exercent un métier traditionnellement associé aux muxes dans la division sexuelle des rôles et du travail. C'est le cas, par exemple, de Pamela qui brode des huipils, confectionne des ornements et crée des décors pour les fêtes, et celui d'Elena qui confectionne, elle aussi, des décorations pour les mariages.

Les autres répondantes occupent des métiers plus contemporains qui reflètent les transformations du marché du travail : modiste, styliste, chorégraphe, etc. Ces nouvelles positions, comme l'explique Amaranta Gómez Regalado, une muxe auteure du texte autobiographique *Transcender mes anges et mes démons* (traduction libre, 2004), comportent l'avantage de mettre en valeur les compétences des muxes.

[...] le marché du travail a favorisé le développement de positions relativement nouvelles qui, par le passé, ne se voyaient pas à Juchitán et dans lesquelles les muxes s'intègrent très bien. Ces positions favorisent une visibilité accrue des capacités et de la créativité des membres de la communauté muxe. [...] (Gómez Regalado, 2004 : 206, *traduction libre*)

En effet, ces répondantes rapportent avoir développé le savoir-faire nécessaire à l'exercice de ces occupations auprès des femmes de leur famille, de leurs amies muxes, ou encore en suivant des cours d'appoint dans une école spécialisée.

Quatre répondantes disent avoir déjà exercé le travail du sexe. L'une d'entre elles occupe cette activité génératrice de revenus depuis 18 ans. Les trois autres expliquent avoir seulement recours à cette activité comme moyen de subsistance.

Moi, avant de connaître mon mari, j'ai travaillé 3 mois sur l'autoroute. Mais ce sont des choses qui mettent ta vie face à beaucoup de risques, à vraiment

⁵¹ Les muxes-femmes interviewées utilisent le terme « activiste » pour décrire ce qu'elles sont et ce qu'elles font. Malgré que la définition de « activiste » : « personne adoptant une attitude politique préconisant l'action directe » (Le Petit Larousse illustré, édition 2002), ne corresponde pas au profil de toutes les muxes-femmes répondantes, il sera utilisé dans le texte pour faire référence à celles qui participent à des actions collectives.

beaucoup de risques. Mais parfois, par nécessité, parce que tu as besoin de travailler et d'aider la famille, [tu fais ce travail] [...] (Elena)

Pour celles qui vivent avec leur famille, le salaire qu'elles rapportent représente une importante contribution économique au revenu familial.

Celles qui se disent « activistes » n'occupent pas d'autres emplois ou n'ont pas appris d'autres métiers, mais elles peuvent mettre certaines de leurs connaissances ou habiletés au profit de leur entourage contre une rémunération. Belma, par exemple, effectue certains travaux de rédaction à la demande d'amis(es) et de voisins(es) analphabètes et/ou qui n'ont aucune connaissance informatique. Deux de ces activistes professionnelles proviennent de familles au sein desquelles l'un des deux parents était impliqué dans la politique ou le milieu associatif local. Elles affirment que ces modèles parentaux, ainsi que le contexte propice à l'épanouissement culturel et intellectuel dans lequel elles ont grandi, ont inspiré leur propre cheminement. C'est le cas d'Anita :

Je viens d'une famille où ma mère vendait du poisson quand elle était très jeune. Et quand elle s'est mariée avec mon père, lui était professionnel, politicien, alors cette ascendance, je la porte. Si j'étais née dans un environnement où je n'avais pas eu ces possibilités, dans une maison où le journal n'arrivait pas tous les jours et où les livres et les textes [n']étaient [pas] toujours là.[...] Si ça, ça représente le référent historique que tu as, et bien, souvent, tu ne peux pas penser à faire [les choses] autrement. (Anita)

4.2.5 Le rapport aux hommes

Les relations sexuelles et affectives et le rapport aux hommes en général sont d'importantes caractéristiques du profil des répondantes qui, à ce sujet, sont très loquaces. Et si pour l'ensemble d'entre elles la sexualité occupe une place prédominante, elles n'accordent pas toute la même importance à l'idée de « former un couple » et à l'engagement amoureux à long terme.

4.2.5.1 Séduction

Le discours des répondantes est traversé par le désir de plaire, d'être les plus belles et les plus convoitées par les hommes. Leur mise en scène du genre féminin s'inscrit très précisément dans l'objectif de séduire les hommes.

[Pour être] Une muxe-femme, ben, tu t'habilles, tu t'arranges comme une femme et tu agis et tu aguiches. Tu attires l'attention des hommes, non ? En te voyant avec des vêtements de femmes, ils ne te voient pas comme un homme. Ils pensent qu'ils sont avec une femme, avec une fille [...] (Melani)

Elles disent vouloir être courtisées par des hommes hétérosexuels à l'allure la plus virile possible. Si elles entretiennent des relations avec des hommes gais, ces derniers auront généralement une apparence très masculine. Une muxe m'a expliqué que c'est le jeu de l'image ou de la performance qui produit l'effet escompté, soit celui d'incarner le rôle d'une femme dans le contexte de la séduction.

Les muxes aiment les hommes. Je m'arrange comme une femme parce que je veux être [comme une femme]... Les femmes plaisent aux hommes, elles les attirent davantage. Un « vrai » homme attire une femme [...] Alors avec ton attitude féminine, ta manière de te vêtir et tout, la féminité, tu attires plus l'attention. C'est à son goût, il s'amuse et en profite avec toi. (Fatima)

D'ailleurs, la plupart des muxes *vestidas* rencontrées affirment qu'elles attirent davantage le regard des hommes que les muxes d'apparence masculine.

Nous avons cette identité et cette visibilité : notre apparence féminine. C'est un changement complet par rapport à ceux qui ne se vêtissent pas en femme. Ça attire plus les hommes. C'est de jouer avec l'image ou la figure si je peux dire. Pour eux, c'est un jeu d'image parce qu'ils savent parfaitement que sous la jupe, ou le vêtement de femme ou le *enahualt* débute le corps d'un homme [...] (Belma)

4.2.5.2 Projet de couple

Parmi l'ensemble des muxes-femmes rencontrées, la majorité est célibataire. Elles vivent des relations sexuelles avec des partenaires multiples, et avec lesquels elles n'ont que très peu d'engagements. Plusieurs admettent qu'elles souhaitent vivre une relation stable, mais que différentes contraintes sociales s'opposent à ce projet.

Anita explique que dans cette société le modèle hétérosexuel du couple est idéalisé et qu'en conséquence cela représente une entrave importante à la possibilité, pour les muxes, de vivre une relation stable et égalitaire avec un homme.

Dans le fond, cette culture hétérosexuelle gagne puisqu'obligatoirement il [l'homme] doit être avec une femme et, qu'obligatoirement il doit penser à se marier et qu'obligatoirement tout [ce qui vient avec le mariage], c'est ça qui est politiquement correct [...] (Anita)

Les propos de Albis vont aussi dans ce sens. Elle affirme que les hommes ou les garçons qui vivent une relation stable avec une muxe-femme sont victimes de préjugés et de harcèlement. Il a donc été impossible pour elle d'actualiser son projet de couple à Juchitán.

J'ai ramené mon amoureux ici, parce que j'ai vécu à Mexico avec ce garçon pendant quatre ans. Je l'ai amené et nous avons passé [ensemble] un autre 8 mois à vivre à Juchitán. Mais ça été difficile. Ça été très difficile pour lui et pour moi parce qu'ici je ne pouvais pas supporter, quand nous sortions dans la rue, que les types lui crient des choses, comme "mayate". C'est un mot négatif pour parler des gars qui se tiennent avec les muxes, et "cochon" et tout ça. Je ne pouvais pas supporter ça. On allait à une fête et ils disaient "regarde-la avec son cochon, son porc" et c'était méchant pour moi, mais pour lui, imagine, c'était pire. (Albis)

Pamela, quant à elle, suppose que son rythme de vie « déjanté » ne conviendrait pas à un éventuel partenaire.

Ils ne me comprennent pas. Je suis trop fêtarde. Je vais par ici et je vais par là. Je me dis que c'est pour ça que [...] mais des fois ça [me] rend triste. Tu te choques, tu voudrais que quelqu'un s'occupe de toi. C'est très triste d'être seule. C'est pour ça que des fois je me dis "je veux être avec cet homme". Je ne dis pas que je n'ai pas eu de relations avec un amoureux, mais ça ne dure pas. Le dernier que j'ai eu, ça n'a pas duré plus de sept mois [...] (Pamela)

De plus, elle explique que ses parents n'acceptent pas qu'elle ramène à la maison les hommes qu'elle fréquente.

[...] une chose qui choque mes parents, c'est si j'ai un partenaire et que je l'amène ici, à la maison. Ça oui, ça les fâche. Si je veux avoir des partenaires, je dois les rencontrer à l'extérieur, pas à l'intérieur. Ils sont un peu réservés [...] (Pamela)

Melani, elle, affirme qu'elle préfère être libre que d'être en couple avec des hommes qui ne sont pas dignes de confiance et qui sont incapables d'être fidèles. Certaines de ses amies, parmi celles qui ont entretenu une relation stable, ont d'ailleurs été agressées et battues par leur partenaire.

Deux répondantes vivent des relations de couple stables. La première, Elena, s'est mariée avec un français il y a deux ans. Selon une autre répondante avec laquelle je me suis entretenue à ce sujet, il s'agit là d'un « cas » unique qui s'expliquerait par le fait que cet homme est un étranger et qu'en conséquence il n'est pas soumis au même code « hétérosexiste » que les hommes zapotèques et métisses du village. Ce mariage demeurerait un fait isolé et exceptionnel. La seconde, Belma, ne vit pas dans son milieu familial, ce qui, explique-t-elle, lui offre une certaine liberté d'agir. De plus, l'homme avec lequel elle est en couple depuis six ans ne vit pas avec elle. Il travaille à l'extérieur de la région et lui rend visite quand il le peut. Cette relation stable, mais à temps partiel, lui convient car elle lui permet de conserver une certaine indépendance.

Les muxes ne cherchent pas nécessairement à avoir un partenaire fixe. Mais, dans mon cas, c'est le fait d'être tombée amoureuse, peut-être, et la bonne relation qu'on entretient jusqu'à maintenant. La base, c'est la confiance que nous avons l'un envers l'autre. Ça a aidé beaucoup, mais par-dessus tout, ce qui nous a aidé à maintenir cette relation, c'est le fait qu'on ne soit pas ensemble tout le temps. Parce qu'à un moment donné ça deviendrait ennuyeux. (Belma)

L'idée de former un couple et de vivre avec cette personne suppose que la muxe devra quitter le giron familial. La sociologue Marina Meneses Velásquez m'a expliqué, lors de nos discussions, que les muxes se vulnérabilisent en s'éloignant de cette enclave sécuritaire, puisque la famille - et en particulier la mère - leur garantit soutien et protection. La sociologue précise que malheureusement les muxes qui partagent une relation à long terme avec des hommes le font, le plus souvent, dans un cadre inégalitaire. C'est-à-dire qu'ils ou elles se retrouvent à être pourvoyeurs et au service de leur partenaire en plus de vaquer à toutes les tâches d'entretien

domestique. Il s'agit, à son avis, d'une forme de subordination à l'homme similaire ou même pire que celle vécue par les femmes zapotèques qui elles, sont reconnues pour leur caractère fort et le pouvoir qu'elles exercent notamment aux plans économique et domestique. Certaines répondantes m'ont donné des exemples de violence perpétrée par des amants envers des muxes qui corroborent les propos de la sociologue.

4.3 Formation de l'identité muxe-femme

Toutes les participantes rencontrées affirment qu'elles sont « nées » muxes. Leurs souvenirs d'enfance évoquent l'impression de se sentir différentes par rapport aux autres garçons et filles. Elles relatent qu'elles jouaient à la poupée, à la petite vaisselle et qu'elles s'habillaient avec les vêtements de leurs sœurs et de leurs cousines aussitôt qu'elles en avaient l'occasion. Cette impression de discordance entre sexe et genre, de même que la prise de conscience d'une attirance assez précoce envers les garçons, sont des données qui se répètent dans l'ensemble de leurs propos des répondantes. Ces dernières ont identifié différentes sources qui marquent le passage vers une affirmation muxe-femme : la culture populaire, l'influence des pairs et l'acceptation à l'intérieur des environnements sociaux.

4.3.1 La culture populaire et l'influence des pairs

Toutes les répondantes affirment qu'elles ont d'abord expérimenté le travestissement en se donnant en spectacle. La plupart ont vécu leur première expérience de travestissement public, dans le cadre d'une *vela* muxe ou de shows de travestis organisés par des amis(es) ou par elles-mêmes. Ces occasions leur permettaient, disent-elles, d'expérimenter, pour un soir, le rituel de la transformation de genre et d'incarner les plus grandes vedettes de la scène artistique populaire.

Je voyais mes amis(es) qui faisaient des shows de travestis. Je voyais la télé, et nous voulions toutes être Talia. Talia était notre... Aye! Talia! la série de Talia, les chansons de Talia, et nous voulions toutes imiter Talia dans les shows. (Albis)

Les propos d'Albis illustrent que la télévision véhicule des modèles artistiques qui sont une source d'inspiration aussi importante que celle que les muxes-femmes exercent les unes sur les autres. En effet, les muxes qui partent étudier, travailler, et/ou en quête de liberté, à Mexico et dans les grands centres du pays, y trouvent l'opportunité d'extérioriser leur genre féminin à l'abri des contraintes de la réprobation familiale.

Mon inspiration, ça été les amies muxes. J'ai toujours eu des amies muxes qui s'habillaient en femme avant moi et qui avaient mon âge. Alors je me demandais, "mais comment est-ce possible que leurs parents leur donnent la permission et que les miens non?" Parce que moi, ils ne me donnaient pas la permission. J'aimais ça mais j'étais encore cachée. Alors quand j'ai eu 17 ans, je me suis dit "non ! je sors de la maison parce que si je veux être heureuse et me vêtir comme je le veux, ben, en restant avec mes parents, c'est non" [...] Je suis donc partie travailler à l'extérieur. J'ai fait ma vie de mon côté et là je m'achetais mon linge. Je m'habillais comme je voulais. (Cari)

Comme l'explique Cari, elles partent mais reviennent dans la région en important des modèles que les muxes plus jeunes reproduisent. « [...] Mes amies m'ont toujours influencée dans mes changements. Elles m'appuyaient beaucoup. Certaines s'en allaient et revenaient à chaque 15 jours [...] » (Cari)

4.3.2 Les modèles familiaux

Les membres de la famille représentent aussi des sources d'influences majeures. Les sœurs, les cousines, les tantes, mais surtout les mères et les grand-mères ont été, pour plusieurs, des références fondamentales. Elles se remémorent leurs gestes et rituels féminins quotidiens et s'appliquent à les reproduire à chaque jour de leur vie.

Mes influences, en ce qui concerne mon arrangement, c'est ma grand-mère. Ma grand-mère m'a beaucoup influencée dans mon arrangement personnel. Ce n'est pas qu'elle m'a motivée à m'habiller comme ça [en femme] mais

simplement que je la voyais depuis que j'étais jeune et que la première chose qu'elle faisait le matin, c'était d'aller se laver et de commencer à s'arranger. Alors ce souvenir est vraiment gravé en moi. Celui d'avoir toujours une belle présentation. C'est quelque chose que je fais comme elle. La première chose que je fais le matin, c'est de m'arranger. (Belma)

Le fait d'avoir grandi dans un quartier ou un village particulièrement ouvert et tolérant vis-à-vis de l'identité muxe, ou encore d'avoir un oncle ou une tante muxe, sont aussi des facteurs qui ont influencé et/ou soutenu la formation identitaire des participantes.

J'ai vécu à Ciudad del Carmen pendant 3 ans. J'ai un oncle qui était homosexuel alors il m'a dit 'allons-nous en travailler là-bas !' C'est lui qui m'a motivée aussi parce qu'il voyait que je n'étais pas bien à la maison, que j'étais réprimée. Alors je suis partie travailler avec lui à l'extérieur et c'est là-bas que les changements [identitaires] ont commencé. (Cari)

4.3.3 L'ouverture du milieu familial

La majorité des participantes expliquent que l'affirmation de leur genre féminin a été plus ou moins difficile en fonction du degré d'ouverture de leur milieu familial. C'est souvent le temps et leur détermination qui finissent, comme elles le disent, par avoir raison des résistances de la plupart des membres de leur famille. Tel que mentionné précédemment, cinq participantes ont dû s'éloigner de leur milieu familial pour féminiser leur genre plus librement. Cela dit, il est possible qu'à l'intérieur d'une même famille certaines personnes soient très ouvertes et d'autres très fermées. Albis relate qu'avant même qu'elle ne souhaite afficher son genre féminin, sa mère insistait pour lui faire porter des vêtements de filles. Son frère, au contraire, s'est mis à la battre quand, à l'adolescence, elle a commencé à se travestir publiquement.

Melani et Elena, quant à elles, disent n'avoir subi aucune difficulté familiale concernant la féminisation de leur genre. L'une d'entre elles précise par ailleurs

qu'elle et sa famille communiquent très peu, donc qu'elle ne sait pas trop ce qu'ils pensent.

L'ensemble des répondantes, à l'exception d'une seule, mentionnent qu'outre les contraintes pouvant être liées à la peur de « choquer » ou de « ne pas respecter » les parents et autres membres de la famille, la formation du genre muxe-femme est affectée par le devoir de se conformer aux règles du milieu scolaire et/ou professionnel.

Les transformations se font peu à peu et cela dépend beaucoup du contact familial et social de la personne. Ce qui influe, par-dessus tout, c'est la famille. Ce ne sont pas toutes les familles qui acceptent d'avoir un fils muxe et c'est souvent ça qui est difficile. Il y a plusieurs personnes qui sont gaies mais qui, à cause de leur famille, ne s'arrangent pas comme elles le souhaiteraient. Ça peut être aussi à cause de leur travail. Ça, ça influe beaucoup. Même si plusieurs d'entre elles le font à l'extérieur de leur lieu de travail, je veux dire s'arranger et se vêtir comme des femmes, elles ne le font pas tous les jours [...] (Belma)

Le récit de Fatima contraste avec celui des autres répondantes car, jusqu'à son adolescence, sa famille vivait isolée sur un ranch, en retrait des sources d'influences. Elle ne côtoyait pas d'autres muxes et ils n'avaient pas de télévision. Malgré cela, Fatima se rappelle qu'elle s'amusait à porter les vêtements de ses sœurs et que vers la fin de ses études primaires et au secondaire, elle affichait un genre assez féminin. C'est à Mexico, alors qu'elle étudiait la coiffure et la mode dans un institut de styliste, qu'à l'instar de d'autres étudiantes transgenres, elle a commencé à se vêtir en femme. Fatima appartient à la première génération de muxes ayant commencé à se travestir de façon quotidienne et publique. Il me semble donc plausible qu'elle ait davantage représenté un modèle pour les autres muxes-femmes, que l'inverse.

Albis mentionne que la célébration de la fête de la quinzaine, la « Joventud », d'une muxe adolescente est très significative parce que cette célébration représente une reconnaissance de son genre féminin, par la famille (qui normalement voit à l'organisation et au financement de la célébration) devant les amis(es) et toute la société. La « Joventud » est une fête très populaire en Amérique Latine. Elle est organisée pour honorer le passage par lequel, à quinze ans, une adolescente devient une femme.

4.4 Rôles et caractéristiques spécifiques

J'ai demandé aux répondantes de me parler des rôles et caractéristiques des muxes-femmes. Dans leurs propos, j'ai remarqué que plusieurs des rôles sociaux qu'elles décrivent sont similaires à ceux employés pour décrire tous les muxes, qu'ils ou elles aient féminisé ou non leur genre. Cependant, les caractéristiques qui distinguent les muxes-femmes sont celles relatives à leur apparence physique.

4.4.1 Soutien économique et domestique

Les muxes-femmes rencontrées vivent, pour la plupart, au sein de leur milieu familial et leur revenu représente un appui économique significatif à l'économie familiale. C'est le cas de Pamela.

Je suis muxe, je travaille beaucoup, j'entretiens presque ma famille [au sens économique], pas à 100 %, mais oui je contribue avec quelque chose. Je vis avec mes parents, mes deux sœurs et mes nièces. (Pamela)

Les muxes ont l'opportunité de s'insérer assez facilement dans le milieu du travail en apprenant, par exemple, un ou plusieurs métiers qui, dans cette organisation sexuelle du travail et des espaces, leur reviennent.

Comme Anita l'explique, une mère fera l'envie des autres femmes si elle a la chance d'avoir un fils ou une fille muxe qui lui brode ses *huipils*, puisque cela représente une source d'économie non négligeable.

La plus grande frustration de ma mère me concernant, c'est qu'elle a toujours voulu que je sois brodeuse. Elle a toujours voulu que je tisse les *huipils*, que je couse des *enahualts*. C'est un rôle de muxe, mais c'était surtout un rôle qu'elle souhaitait que j'occupe pour que je lui fasse ses *huipils* et que ça lui revienne moins cher. (Anita)

Certaines répondantes, de même que l'un des informateurs clés, disent se sentir responsables de leurs parents vieillissants ou malades. En général, comme les personnes muxes ne quittent pas le domicile familial, elles doivent assumer les obligations économiques relatives à l'entretien et aux soins de leurs parents. C'est le cas d'Elena qui, malgré les risques que cela comporte, a exercé le travail du sexe en bordure de l'autoroute pendant trois mois. Elle devait assumer les frais relatifs aux traitements et à la médication de sa mère malade.

Le partage des tâches domestiques avec les femmes de la maison est aussi mentionné par certaines participantes comme étant un rôle qui leur revient.

Ici le rôle des muxes c'est de se dédier à ce qui est [associé aux] femmes. Le mot muxe devrait se dire mujertz⁵². Nous, les muxes vêtues, faisons un rôle comme si nous étions une femme. Nous faisons tout ce que fait la femme, nous lavons, nous cuisinons, nous repassons, tout, tout. (Pamela)

4.4.2 Sexualité et érotisme

La sexualité et l'érotisme sont des thèmes fortement associés aux muxes. Marina, la sociologue, m'a rapporté que ces sujets sont abordés plus ouvertement par les hommes et les femmes avec les muxes. Par exemple, les femmes apprendraient beaucoup de choses à propos de la sexualité et sur les hommes à travers leurs discussions avec des muxes.

⁵² Plusieurs muxes rencontrées m'ont expliqué que l'appellation muxe est un dérivé du mot « femme », en espagnol « mujer », mais qui avec l'accent local devient « mujertz ».

Les propos de Bonita corroborent cette affirmation. Elle raconte comment, dans le cadre de son travail en prévention du VIH et en promotion de la santé sexuelle, les hommes comme les femmes lui expriment en toute liberté des questions qu'ils aborderaient difficilement avec d'autres, y compris les professionnels de la santé. Elle explique que les personnes muxes parlent de sexualité avec les femmes, mais qu'ils et elles la partagent avec les hommes et les adolescents. Elles initient les plus jeunes qui explorent la sexualité et répondent aux fantasmes des plus âgés, qu'ils soient mariés ou non. Ce sont, dans tous les cas, des relations qui ont l'avantage de ne poser aucun engagement et qui ne risquent pas de se solder par une grossesse non désirée.

Ce qui se passe avec les hommes, c'est que lorsqu'ils commencent à avoir des relations sexuelles avec les femmes, ils s'exposent à des engagements. Les engagements peuvent être que la fille parle publiquement qu'elle a eu une relation avec lui. Alors la famille de la jeune fille arrive à la maison (du garçon) et met la responsabilité sur le garçon qui devra assumer les frais du mariage et s'engager dans une vie formelle avec la jeune femme. Cela suit le programme de la morale, de la dignité et de la virginité, n'est-ce pas ? [...] Avec nous, c'est une négociation, un plaisir mutuel, un accord mutuel. Il n'y a pas tant de responsabilités. Ça fait que nous pouvons [nous sommes libres d'avoir une relation sexuelle avec un garçon] à n'importe quel moment du jour, et tous les jours de la semaine, si tu le souhaites. C'est pour ça que les garçons, les jeunes hommes, recherchent davantage les muxes [...] (Bonita)

Les répondantes expliquent que dans le cadre des rapports sexuels, la personne muxe sera celle qui recevra la pénétration. Elles occupent, comme elles le disent, « le rôle de la femme », selon la perception conventionnelle du coït hétérosexuel.

4.4.3 Personnalité

Les muxes ont aussi la réputation d'être festives et leur présence divertissante et sexualisée est recherchée. Je les ai moi-même côtoyées à plusieurs reprises dans le cadre d'anniversaire, de velas, dans des cantines ou dans des bars. J'ai bien observé comment leur attitude et propos subversifs « pimentent » l'atmosphère. Elles

parlent fort, elles ont une gestuelle théâtrale et font des blagues osées. De plus, elles sont très entreprenantes dans leurs rapports avec les hommes qui leur plaisent, allant même jusqu'à en rendre certains mal à l'aise. Ce qui les démarque en tant que muxes-femmes comparativement aux autres muxes, c'est que leur arrivée dans le cadre des fêtes est toujours remarquée. Leur exubérance s'exprime aussi dans leurs tenues vestimentaires qui sont généralement très originales et particulièrement sexy.

4.4.4 Vêtements et apparences codés féminins

Comme nous l'avons vu plus haut, ce qui distingue les muxes-femmes des muxes-hommes, c'est surtout leur rapport à leur corps et à leur apparence. Les répondantes sont unanimes : ce qui fait une muxe-femme, ce sont les vêtements qu'elles portent, le fait de se travestir publiquement et quotidiennement. Elles relatent toutes avoir pris la décision, à un moment de leur vie, de procéder à ce changement radical qui est celui de commencer à se vêtir en femmes. Elles en parlent en termes de libération, d'affirmation, de réalisation personnelle et de politisation.

Le désir d'inscrire leur féminité dans leur apparence en s'appliquant à faire disparaître leurs traits physiques masculins est mentionné par plusieurs d'entre elles.

Toutes les muxes-femmes, si on regarde en arrière, depuis que nous sommes petites, nous nous préoccupons de notre apparence physique. Il faut toujours être bien mises, à commencer par perdre nos traits plus masculins, les traits faciaux, [grâce au] au maquillage et en ayant les cheveux longs, et toujours montrer une image féminine. (Bonita)

Les « techniques » ou « technologies » employées pour que leur corps corresponde à l'image de la féminité souhaitée sont nombreuses, et ce sujet pourrait certainement faire l'objet d'une recherche à lui seul. Les répondantes mentionnent que l'épilation, le maquillage et la coiffure ou le port de perruque ne sont que les prémices des moyens utilisés pour se parfaire comme muxe-femme. La plupart admettent aussi avoir pris des hormones. L'une d'entre elles a commencé dès l'âge

de 14 ans. Quelques-unes mentionnent s'être injectées des huiles végétales pour mouler leurs courbes. Il s'agit d'un moyen importé par des muxes-femmes qui vivent à Mexico. Celles qui reviennent dans l'Isthme pour les vacances.

Moi, j'avais plusieurs amies à Mexico. Elles arrivaient pour les vacances. Je leur voyais le derrière comme ça [elle mime la forme des fesses arrondies], elles avaient des seins... Je me disais que je voulais être comme ça. Elles me disaient « ben achète ça, achète tel autre ». J'ai commencé à prendre des hormones, des hormones, des hormones et tout le reste [injection d'huile] à quatorze ans. (Albis)

Être muxe-femme, selon ce que les répondantes relatent, c'est se dédier à l'art de la performance. Elles ont été nombreuses à me parler de la féminité comme d'une aptitude que certaines acquièrent plus aisément que d'autres. Il semble s'agir d'un savoir-faire particulier. Il faut savoir « se comporter comme les femmes », « parler comme les femmes », « être comme les femmes ». Les propos d'Elena mettent bien en évidence la volonté de « paraître femme » : « [...] Vouloir paraître femme c'est une affaire de bien observer comment est une femme et comment elle se comporte. Bien observer tous les infimes détails d'une femme, de son aspect physique [...] ». Belma, elle, parle d'une « visibilité à travers l'apparence féminine qui représente un changement complet par comparaison à ceux qui ne se vêtissent pas en femmes ». Il s'agit pour elle de savoir jouer avec l'image. Bonita, quant à elle, explique que d'être muxe-femme, c'est « avoir un comportement social qui applique toujours certaines conduites que doivent avoir les femmes ». Elle ajoute, par ailleurs, que ceci implique d'être contraintes par le code moral imposé aux femmes par la société. Les muxes-femmes sont conscientes d'être porteuses d'une image et d'une réputation : « Même si nous sommes des muxes-femmes, nous vivons avec la même pression que subissent les femmes de protéger leur morale, de protéger leur réputation » (Bonita).

Sept participantes expliquent que le port des vêtements traditionnels des femmes zapotèques représente aussi une différence qui les distingue des autres muxes. Cette

particularité mousses leur sentiment d'appartenance ethnique et leur permet de se démarquer quand elles voyagent à l'extérieur de la région.

Concernant cette identité muxe que nous avons, je crois que notre culture influe beaucoup; [ça représente] la fierté et le respect que nous avons envers notre culture. [la culture de] tout ce qui est associé à la région de l'Isthme de Tehuantepec à l'intérieur de l'état d'Oaxaca. Nous parlons plus spécifiquement de la zone 'Isthma-Tehuantepec'. Alors, c'est cette culture de respect et la fierté que nous éprouvons à porter le costume régional. Revêtir les costumes régionaux, se tresser, s'arranger, je crois que c'est ça [la caractéristique] plus que n'importe quoi d'autre. (Belma)

Par ailleurs, cette caractéristique génère beaucoup de réprobation au sein de la population, et plus particulièrement de la part des femmes plus conservatrices qui sentent que leur image est usurpée et spoliée par des « hommes travestis ».

Enfin, je dois souligner que malgré tous les efforts que déploient les répondantes pour que leur image corresponde à leur idéal de fémininité, elles insistent toutes pour dire qu'elles ne sont pas des femmes. Elles ne veulent pas être des femmes et encore moins prendre la place des femmes.

Je ne prétends pas occuper la place de la femme. J'ai toujours dit que je ne veux pas être une femme, ce serait une femme de plus et il y en a tellement. Mais je ne veux pas non plus la place de l'homme. Je veux aller et gagner mon espace jour après jour. Je veux la reconnaissance de ce que je suis et c'est comme ça que je suis heureuse. Je ne prétends pas être ni d'un côté, ni de l'autre. (Fatima)

Elles semblent fières de leur spécificité identitaire et heureuses d'occuper cet interstice entre deux genres.

4.5 Les formes de discriminations vécues et identifiées

On parle de discrimination quand une personne ou un groupe de personnes à l'intérieur d'une société, est catégorisé en fonction d'une différence qui incite la majorité à lui réserver un traitement moindre ou inégal. La discrimination est ainsi

une marque d'intolérance. Chacune des répondantes a identifié des discriminations vécues à titre personnel ou par d'autres muxe-femmes de son entourage. Les discriminations et l'intolérance existent aux plans familial, social, institutionnel et communautaire.

4.5.1 Au plan familial

La majorité des participantes rencontrées rapportent avoir vécu ou avoir été témoins de discriminations au sein de milieu familial. Dans la plupart des cas, le fait d'exposer publiquement leur genre muxe-femme en adoptant une apparence féminine a suscité des réactions fortes et parfois violentes de la part surtout des hommes (père et frères) de leur famille. Deux participantes relatent qu'elles ont dû quitter la maison familiale afin de pouvoir affirmer publiquement leur féminité. Ces situations ne sont dénoncées par aucune mobilisation collective.

À plusieurs reprises j'ai remarqué que certains membres des familles de muxe-femmes, tant les hommes que les femmes, refusent d'employer le prénom féminin choisi par la personne. Ils ne s'adressent pas non plus à elle en utilisant le genre féminin. Cette attitude, selon mes observations, a pour conséquence d'ajouter aux difficultés d'un cheminement identitaire déjà jonché d'embûches. En abordant la question avec les répondantes, j'ai remarqué qu'elles ont tendance à banaliser cette réalité. Elles plaident l'indifférence ou trouvent des excuses pour justifier qu'aucune action ne soit entreprise pour améliorer la situation.

4.5.2 Au plan social

4.5.2.1 VIH/sida

Une première source de discrimination concerne le stigmatisme lié au VIH/sida. Malgré le travail d'éducation réalisé depuis 1995, l'idée que les personnes mures sont les principales porteuses et le véhicule de la maladie circule toujours au sein de certains milieux.

Ici dans le quartier il y a beaucoup de dames qui pensent que les femmes n'attrapent pas le sida et que ça arrive seulement aux mures et aux hommes, qui couchent avec les mures. (Albis)

Cela fait en sorte que les personnes dont le statut séropositif est dévoilé ou celles qui sont malades du sida vivent les conséquences du manque d'information ou de la désinformation. Quelques unes des répondantes ont mentionné que les réactions de rejet ou de soupçon envers les mures, de même que l'exclusion des malades, sont encore des réalités vécues.

J'ai vu des amies qui vivent avec le VIH. Tu la vois, elle est normale et elle travaille normalement, mais elle ne peut pas travailler dans un endroit, par exemple, au gouvernement à Juchitán, dans une papeterie ou où que ce soit, pourquoi, parce qu'ils ne l'acceptent pas. Il y a des discriminations envers les personnes qui vivent avec le VIH. J'ai une amie qui ne peut plus vendre de la nourriture dans un kiosque ambulancier, parce qu'elle a le VIH. Elle ne peut pas servir de la nourriture, elle ne peut rien faire. (Albis)

Cette stigmatisation est lourde de conséquences. Par exemple, les personnes dont le statut sérologique positif est dévoilé éprouvent des difficultés à trouver un emploi, et/ou perdent leurs clients(es), ce qui risque de les entraîner dans des conditions de pauvreté qui les vulnérabilisent encore davantage. Belma m'a raconté comment des amies à elle ont fui la ville pour éviter le jugement familial et social. Elles sont finalement mortes à l'étranger, des suites de la maladie. Cela illustre bien que la peur d'assumer les conséquences d'un statut sérologique positif peut exposer les personnes au danger du non-dépistage et du non-traitement de la maladie.

Elena explique que les mythes et préjugés concernant le thème du VIH/sida nuisent à son groupe de prévention. Les mures hésitent à participer puisqu'elles vivent

dans un petit village, assez fermé d'esprit, où les gens pensent encore que seules les personnes qui s'intéressent au thème du sida en sont atteintes.

4.5.2.2 Apparence féminine

Une seconde source de discrimination sociale est liée à l'apparence des muxes-femmes. Celle-ci cible spécifiquement les modes de travestissement d'une part, et d'autre part, les modifications corporelles.

Que les muxes se travestissent à l'occidentale ou à la zapotèque, cela dérange. La discrimination à leur égard prend la forme d'un jugement différencié en fonction de leur genre. J'ai constaté sur le terrain que les muxes-femmes qui se travestissent à l'occidentale et qui arborent des tenues plus « sexy » sont plus sévèrement jugées que celles qui portent des tenues sobres. Certaines personnes, hommes, femmes et/ou muxe avec lesquelles je me suis entretenues accusent les muxes-femmes de vouloir reproduire les modèles de féminité véhiculés par la culture populaire, d'être exagérée, voire caricaturale et vulgaire.

Le mode de travestissement à la zapotèque est, quant à lui, jugé comme étant « une utilisation et une caricature irrespectueuse de l'image de la 'vraie' femme zapotèque ». Marina, la sociologue, me cite les propos de plusieurs femmes qu'elle connaît :

Si tu es intéressé à avoir une image de femme [elle précise donc qu'il s'agit bel et bien d'une image], alors tu devrais l'assumer et la porter jusqu'à ses conséquences ultimes. Et ces conséquences ultimes sont celles de te comporter totalement comme une femme. Ce sont des choses que, à certains moments, ils [les muxes] préfèrent que non, mais quand ça leur convient, eh bien! oui, alors [...] (Marina)

Les modifications corporelles qui sont produites par l'hormonothérapie, l'augmentation mammaire, l'injection d'huile pour arrondir les formes, etc., représentent des nouveaux moyens de transformation pour atteindre un idéal de féminité. Selon l'une des personnes ressources, ces technologies du corps sont

considérées comme étant des « manies qui vont trop loin ». Pourtant, j'ai constaté, sans grande surprise, que les mêmes reproches ne sont pas adressés aux femmes, chez lesquelles l'obsession du corps est aussi très forte. Ces dernières ont pourtant recours à des moyens similaires pour faire correspondre leur apparence aux standards de beauté. C'est notamment par ce double standard que la discrimination est posée.

Les propos d'une autre personne ressource et de deux répondantes concernant les dangers de l'injection d'huile pour les modifications corporelles, sont corroborés par un article signé par *Hazel Gloria Devenport*⁵³ (2006). Dans cet article, l'auteure aborde les risques pour la santé physique, auxquels sont exposées les personnes 'trans',⁵⁴ du Mexique, lorsqu'elles n'ont pas accès à des services médicaux pour procéder aux modifications corporelles souhaitées. L'auteure explique, notamment, comment le poids des normes de la féminité pousse les jeunes trans 'homme vers femme' à vouloir 'passer' pour des 'vraies' femmes, ce qui les incite à s'injecter des hormones et des huiles végétales et/ou des produits douteux sans suivi médical approprié. Selon trois des répondantes, les muxes se font mutuellement leurs injections, ce qui représente une pratique très à risque de contracter des infections transmissibles par le sang. De plus, ces substances injectées en trop grande quantité

⁵³ *Hazel Gloria Devenport* est journaliste et présidente de *Humana, Nacion Tran*. Ce projet citoyen vise le développement des personnes transsexuelles, transgenres, et travesties, leur reconnaissance sociale et surtout leur accès à une citoyenneté incluant tous les droits dont jouissent les personnes cisgenres. Il a été fondé par *Hazel Gloria Devenport* et par la journaliste *Silvia Jimenez*, qui se sont unies à d'autres femmes transgenres et transsexuelles [...] Le projet *Humana, Nacion Trans* travaille, entre autre, avec des spécialistes en sexologie, en droits, en sociologie, en études de genres, et issus d'autres disciplines, à l'analyse du *Projet de loi fédérale d'identité de genre* présenté par les députés du parti de gauche, le *Partido de la Revolucion Democratica* (PRD) » (Présentation du projet sur le site Web de *Humana Nacion Trans* : <http://humana-nacion-trans.blogspot.com/2006/07/humana-nacion-trans.html>, traduction libre)

⁵⁴ Malgré que je n'utilise pas l'appellation 'trans' (comprise ici comme incorporant les personnes travestis-es, transsexuels-elles et transgenres) pour parler des muxes-femmes, les réalités décrites par l'auteure concernant la population 'trans' du Mexique reflètent ce que j'ai moi-même observé, et ce qui m'a été relaté par les répondantes muxes-femmes.

peuvent avoir des effets secondaires dangereux pouvant aller jusqu'à provoquer un arrêt cardiaque.

La sociologue Marina m'a rapporté que les muxes-femmes, jeunes et moins jeunes, sont de plus en plus nombreuses à s'exiler vers les grands centres urbains. Elles vont y exercer le travail du sexe qui leur permet de gagner rapidement les sommes nécessaires pour se payer une augmentation mammaire ou d'autres modifications corporelles. Bien entendu, ce travail, étant très marginalisé, les expose à la violence sexiste et homophobe.

La problématique que représentent cette imposition d'un modèle de féminité unique et les risques de santé encourus pour y correspondre, faute d'accès aux ressources appropriées (argent, services de soins de santé, législation adaptée aux besoins spécifiques des populations 'trans') n'est cependant abordée par aucune action collective.

Albis, qui a elle-même eu recours à plusieurs de ces moyens alternatifs, affirme que la personne qui prend le risque de s'injecter est la seule responsable des conséquences de son choix.

Chacun son monde! Chaque personne est libre de faire ses choix, de s'injecter, de s'opérer, de faire ce qu'elle veut. C'est ton corps, ils te l'ont donné à toi, tu devrais savoir quoi faire avec. Tes parents vont pas toujours prendre soin de ton corps. Maintenant tu es assez grande pour le gérer. Ce que disent les gens...[je m'en fous]. Si je l'ai fait, c'est que je suis consciente de ce que je fais et que je sais que c'est un risque. J'ai été d'accord pour faire ça, personne ne m'y a obligée. S'ils me disent que c'est mal, ben, c'est mal pour eux, moi, je suis contente avec ça. (Albis)

Fatima va jusqu'à affirmer que la problématique commencera probablement à être gérée lorsque quelques unes en seront mortes.

4.5.2.3 Relation sexuelle et affective

Les muxes-femmes qui désirent vivre des relations sexuelles et affectives sont confrontées aux contraintes normatives de l'hétérosexualité obligatoire. Anita est la seule à mentionner explicitement la grande souffrance qu'elle éprouve face à l'impossibilité pour les muxes-femmes de former un couple avec un homme et d'afficher leur amour publiquement.

Comment se fait-il que la communauté muxe ou la communauté de Juchitán ne s'est pas arrêtée à penser à ça ? [En tout cas], si elle y pense, elle n'agit pas. Pourquoi n'imagine-t-elle pas la possibilité et la capacité d'aimer de la communauté muxe ? Je crois que le plan affectif est un thème dont personne ne veut parler. Mais je me pose quand même cette question : Pourquoi n'ai-je pas droit à quelqu'un moi-aussi ? [...] Je refuse d'accepter ça [le statu quo]. (Anita)

Anita explique que sa société n'est pas différente des autres, en ce sens où elle idéalise l'union entre un homme et une « vraie » femme. Elle affirme que cet idéal « hétérosexiste » doit « naturellement » mener au mariage et à la procréation, donc qu'il est presque impossible pour une muxe-femme de vivre une relation stable et de longue durée avec un homme. Par conséquent, la plupart des muxes vivent des relations passagères, ou discrètes quand elles perdurent à plus long terme. Le cas précédemment mentionné d'Albis et de son ex-amoureux, qui ont essayé de vivre ensemble à Juchitán, illustre bien le poids de la pression sociale. Les harcèlements dont ils étaient la cible ont finalement eu raison de leur union. Aucune action n'est entreprise pour relever le caractère discriminatoire de l'hétéronormativité.

4.5.2.4 Exclusion des lieux publics

L'exclusion de certains lieux ou événements publics, notamment des *velas* patronales (religieuses) qui sont les plus traditionnelles, a été dénoncée par 5 répondantes. Miano Borruso (2009), dans un article, explique que cette nouvelle forme de ségrégation a commencé il y a environ 3 ans. Cette « neoségrégation » ou « néo-homophobie », pour reprendre les termes qu'elle emploie, impose des « règles de genres hétérosexistes » (Miano Borruso, 2009 : 5, *traduction libre*) aux

muxes qui désirent prendre part aux festivités. Ces derniers ont l'obligation de se présenter dans les vêtements traditionnels du genre concordant avec leur sexe anatomique sans quoi l'entrée leur est refusée. Plusieurs répondantes, ainsi que des personnes ressources m'ont expliqué que cette nouvelle réglementation divisionniste est la conséquence des plaintes relatives aux comportements « irrespectueux et vulgaires » de certaines muxes. Aux dires de leurs détracteurs et détractrices, les muxes arborent le *huipil* et la jupe traditionnels des femmes zapotèques sans respecter le code de conduite approprié à cette tenue. Ce verdict a fait l'objet de contestations de la part des muxes-femmes et continue d'être source de tension. Albis estime que de refuser de se conformer à l'imposition de ce code vestimentaire représente une forme de résistance.

Nous ne pouvons plus entrer aux velas du mois de mai et à d'autres aussi à cause d'une seule [muxe] qui s'est rendue ridicule. Nous pouvons entrer, mais vêtues en homme. Accepter de nous vêtir en homme c'est comme retourner en arrière, dans une autre vie. Alors c'est mieux qu'on n'entre pas, qu'on ne participe pas. (Albis)

J'ai moi-même observé avec indignation cette exclusion lors d'une vela prestigieuse à laquelle j'étais invitée. Les muxes-femmes, dans leurs plus beaux atours, s'agglutinaient à l'entrée, entre les postes de vente de bière. où elles attendaient que les gens entrent et sortent pour bavarder. De cette manière, elles profitaient de l'énergie de la fête, mais leur relégation à la marge de celle-ci ne pouvait être plus explicite.

Cela dit, certaines répondantes, sans être totalement en accord avec cette forme d'exclusion, déplorent les comportements abusifs et irrespectueux des muxes qui perdent le contrôle de leurs actes parce qu'elles ont trop bu. Elles considèrent toutefois que l'ensemble d'entre elles « ne devrait pas avoir à payer pour quelques unes qui ne savent pas se tenir ».

La négation du droit d'accès aux toilettes des femmes, sur la base des différences physiologiques, fait l'objet d'un autre débat. Cette interdiction affecte l'intégrité du choix des muxes-femmes concernant leur genre. Elles sont quelques unes à mentionner que la solution à ce problème réside dans la construction de toilettes pour le troisième genre. Cependant, aucune action n'a été entreprise en ce sens.

4.5.3 Au plan institutionnel

Presque toutes les répondantes disent qu'elles ont eu à choisir entre poursuivre leurs études ou s'affirmer en affichant leur genre féminin. Plusieurs d'entre elles, comme Albis, Elena et Melani, ont abandonné les études au début ou au milieu de l'adolescence. D'autres, comme Pamela et Belma, ont accepté de se conformer à cette règle jusqu'à la fin de leurs études. Fatima, elle, a poursuivi ses études secondaires en se conformant aux normes. C'est en étudiant dans une école de mode, dans une autre ville, qu'elle s'est enfin sentie libre d'affirmer sa féminité. Là-bas, les différences de genres étaient tolérées.

Marina explique que puisqu'on interdit aux muxes adolescentes l'accès à l'école en raison de leur tenue vestimentaire féminine, elles n'ont pas d'autres choix que de s'insérer, avec les femmes, dans des activités associées à l'économie de marché locale. Elles doivent choisir parmi l'éventail des métiers qui leur sont dévolus. Par ailleurs, celles qui se conforment à la contrainte imposée par le système sexe/genre et qui poursuivent leurs études à l'extérieur de Juchitán, se retrouvent confrontées à une impasse. D'une part, elles ne veulent pas s'insérer dans les activités traditionnelles qu'elles ont tendance à dévaloriser, ou pour lesquelles elles n'ont pas développé les habiletés requises; d'autre part, elles ne parviennent pas à s'insérer dans leur champ professionnel parce que leur genre est discordant de leur sexe. Cette analyse de la sociologue coïncide avec l'expérience vécue par trois participantes qui ont terminé leurs études secondaires et/ou poursuivi leur

scolarisation à des niveaux supérieurs. Elles n'occupent pas une profession reliée à leur champ d'études mais elles se disent activistes de profession.

La sociologue poursuit en expliquant que ceux et celles qui accèdent à des professions, par exemple, d'enseignant, d'avocat, etc., vont devoir nier leur désir d'affirmer un genre féminin. Les propos d'Olivier, qui exerce la profession d'avocat à Juchitán, confirment cette hypothèse. Il dit respecter les personnes qui l'ont décidé ainsi, qui sont travesties, qui sont "en arrière" d'un vêtement, mais dans sa façon de penser, cela ne convient pas pour lui. Il dit que cela représenterait un manque de respect pour les personnes qui sollicitent ses services pour défendre leurs droits, mais aussi pour la société. (Notes d'entretien avec Olivier, août 2008)

Anita, qui est activiste et politicienne, fait figure d'exception. En 2003, elle fut la première personne « transgenre » à être inscrite comme candidate à la députation pour un parti fédéral. Quelques années plus tard, elle a de nouveau été activement impliquée en politique fédérale. Aucune action de prévention et/ou d'action collective ne s'attaque spécifiquement à l'accès restreint des muxes-femmes au milieu professionnel. Cependant, selon mes observations, l'exemple d'Anita, qui s'est illustrée dans le milieu politique, crée un précédent important. Cette exception ouvre, il me semble, une brèche dans un système pourtant hyper machiste et hétérosexiste.

4.5.4 À l'intérieur de la communauté muxe

Selon mes observations, les discriminations qui proviennent de l'intérieur de la communauté sont très peu questionnées par celles qui les vivent. J'ai pu observer les attitudes et propos transphobes intériorisés par les muxes-hommes et les muxes-femmes dans différents contextes de socialisation.

En discutant avec les muxes-hommes, dont certains font partie des personnes ressources présentées précédemment, j'ai noté que la transphobie s'appuie sur des jugements basés sur une perception traditionnaliste du genre muxe. Ces derniers affirment que le genre muxe dans l'ethnicité zapotèque accepte les rôles de genre alternés et les pratiques homosexuelles, mais que le devoir de se conformer à un style vestimentaire et à un prénom masculins, ou non figés dans la féminité, devrait être respecté, ce à quoi contrevient la féminisation du genre.

Les muxes-hommes qui s'opposent à la féminisation du genre refusent d'employer le genre féminin et le prénom choisis par les muxes-femmes quand ils parlent d'elles et avec elles. Ils prétendent qu'elles usurpent la place ou l'identité des « vraies » femmes, leurs mères, leurs sœurs, etc. L'une de ces personnes ressources explique qu'un muxe sera toujours « un » muxe et que même si « il » emprunte les accessoires et les vêtements des femmes, et malgré les opérations ou les modifications corporelles, son sexe et son genre masculins continueront de le trahir. En conséquence, « le » muxe devrait démontrer du respect à l'endroit des femmes qui l'endurent et le protègent. Cela dit, les répondantes que j'ai observées dans de tels contextes, ou que j'ai questionnées à cet égard, ne se formalisent pas de cette négation de leur choix de genre.

Entre les muxes-femmes, j'ai observé que l'objectif d'être mince, jolie, d'avoir de beaux vêtements, des formes féminines et le moins de traits masculins possibles, génère de la compétition et de la jalousie, surtout entre les plus jeunes. Comme je l'ai noté à quelques reprises après les avoir observées interagir, elles ont tendance à se dénigrer sur la base de leur apparence physique.

En somme, les discriminations énumérées nous permettent de comprendre ce à quoi font référence les participantes quand elles expliquent que Juchitán n'est pas un « paradis *queer* »⁵⁵.

Nous avons étendu notre lutte. Aujourd'hui, ce n'est plus seulement le thème du VIH. Nous incluons aussi le thème de l'homophobie et... bon! il y a eu des assassinats et à partir de ça il a fallu se dire : 'bon! Juchitán ce n'est pas le paradis des muxes'; comme certains ont voulu le dire. (Anita)

Si la société est tolérante à leur égard, elles ne sont pas entièrement acceptées et elles doivent toujours négocier leur espace.

4.5.5 Augmentation de la violence, un problème transversal ?

Sur un autre registre, l'augmentation de la violence à l'endroit des muxes-femmes est un phénomène récent qui inquiète beaucoup les muxes comme l'ensemble de la société. Ces actes de violence brutale sont perpétrés par des auteurs qui demeurent inconnus. Des personnes ressources et quelques répondantes expliquent que l'accroissement de la criminalité, qui sème la terreur au sein de la population, est attribuable à l'insécurité croissante provoquée par l'augmentation de la migration et du narcotrafic. Cari raconte que les muxes-femmes qui exercent le travail du sexe sont particulièrement exposées aux diverses formes de brutalité homophobe et transphobe et que cela peut aller jusqu'à l'assassinat.

Certains hommes sont homophobes. On voit qu'ils frappent et violent certaines de mes compagnes [collègues travailleuses du sexe]. Dernièrement ils en ont tué une autre, elle aussi travailleuse du sexe dans un bar. Il y a plus de violence qu'avant parce que je me souviens qu'avant, quand j'étais jeune, ce n'était pas aussi violent. Tu pouvais sortir la nuit à Juchitán et traîner jusqu'à l'aube, mais maintenant, non, maintenant, c'est très dangereux. (Cari)

⁵⁵ Cette expression fait référence au titre anglais du fameux documentaire « Juchitán, *queer* paradise, (2003) », (en français « Juchitán des folles » et en espagnol « Juchitán de las locas ») du réalisateur Patrice Henríquez. Cette formulation, réfutée par plusieurs membres de la communauté muxe, a été abondamment citée par des journalistes et contribue, à tort, à idéaliser le climat de tolérance à l'égard de la diversité sexuelle dans cette société.

Concernant les insultes, les regards, ainsi que les gestes et/ou les actes violents, certaines répondantes sont conscientes que cette gradation peut aller jusqu'à l'assassinat, et elles le déplorent.

Ce ne sont pas toutes les personnes qui [nous] respectent. Certaines se moquent, crient... Regarde, il y a de la violence et ça va des insultes jusqu'aux coups, et le pire dans tout ça c'est que dans certains cas ça peut en venir à l'assassinat des personnes. (Belma)

Elles disent souhaiter que ces attitudes et comportements changent et elles sont conscientes de vivre dans une société où elles sont tolérées sans être totalement acceptées, respectées et incluses.

J'ai pu observer que les muxes se mobilisent pour manifester publiquement contre les actes de discrimination et contre la violence. Pendant mon séjour, l'une des répondantes a été agressée physiquement par un chauffeur de transport en commun. De plus, Adriana Fonsesa, une muxe-femme de 31 ans, a été battue à mort. Les activistes muxes, les familles des victimes et l'ensemble de la communauté n'ont pas hésité à condamner ces crimes en prenant les rues d'assaut. Par ailleurs, quand je leur demande si elles ont prévu un plan concret pour prévenir de tels actes de violence, Pamela me répond par la négative en m'expliquant que le meilleur moyen de prévention demeure « la grande solidarité familiale et communautaire ». Il paraît que cette solidarité décourage les actes de violence à l'égard des muxes en suscitant, chez les agresseurs potentiels, la crainte de représailles. S'il semble que ce facteur de protection puisse être efficace pour les agressions provenant de l'intérieur de la société, il ne pare certes pas aux crimes des agresseurs qui sont de passage dans la région. Il n'assure pas non plus la sécurité des muxes-femmes qui vivent à Juchitán mais dont la famille vit dans une autre ville.

À Juchitán, ce genre de lutte ne se voit pas beaucoup. Les gens ne tiennent pas vraiment compte de tout ça car si tu touches à un muxe qui provient d'ici, tu auras sa famille sur le dos. Elle te demandera 'pourquoi tu as fait ça et tout... ?'. Et bien, tu vois, c'est arrivé à une muxe qui ne vient pas d'ici et les gens n'ont pas réagi, même si ils n'aiment pas ce qui lui est arrivé et que

finalement l'homme devra la dédommager. Si elle venait d'ici, tous les gens seraient dehors [dans la rue pour dénoncer l'acte]. (Pamela)

Les muxes répondantes reconnaissent que la société fait preuve d'ouverture à l'égard de la féminisation de leur genre et que le « phénomène » des muxes-femmes tend à devenir « normal ». En fait, plusieurs d'entre elles s'estiment privilégiées de vivre dans une société au sein de laquelle elles ont une place et où elles sont « moins » victimes de violence qu'ailleurs. À cet égard, les propos de Belma sont évocateurs :

Je ne peux pas te dire si la violence est pire ou mieux qu'avant, parce que je ne peux pas me mettre à la place des personnes, ou dire ce que pensent les autres personnes. Mais en général, aujourd'hui, on est assez bien dans cette région. On ne vit pas tant de violence en comparaison avec ce qui se passe dans d'autres endroits. Par exemple, avec la police, nous ne vivons pas le fait qu'ils nous arrêtent ou qu'ils veulent nous mettre en prison, rien de tout ça. En comparaison avec tous les lieux à l'extérieur de cette région-ci, c'est complètement différent. Ils ne nous frappent pas, ne nous insultent pas, mais on ne le permet pas non plus. (Belma)

4.6 Conclusion

Dans ce chapitre j'ai présenté les répondantes rencontrées, j'ai dressé leur profil et j'ai résumé comment elles perçoivent la formation et la transformation de leur genre. De manière plus spécifique, j'ai présenté les caractéristiques et rôles spécifiques des muxes-femmes. Cette présentation des données permet donc de mieux comprendre ce qui distingue les muxes-femmes des autres muxes. Leur description des discriminations vécues ou observées nous aide aussi à mieux comprendre pourquoi cette féminisation du troisième genre dérange et comment se manifeste l'intolérance à l'égard des muxes-femmes. Nous allons maintenant focaliser plus spécifiquement sur les données recueillies à propos des processus de participation des muxes-femmes à des actions collectives.

CHAPITRE V

DONNÉES À PROPOS DE LA PARTICIPATION

5.1 Introduction

Dans ce chapitre, je présente les données portant sur la participation des mures-femmes au sein de regroupements, associations et collectifs de prévention et d'actions collectives divers. Je dresse un portrait des milieux où elles participent, j'explique les motivations à l'origine de leur participation ainsi que les différents obstacles que freinent celle-ci. Je présente ensuite leur perception des changements opérés par leur praxis : sur elles-mêmes, sur leur famille, sur la communauté mure et plus globalement sur la société. En fin de chapitre je décris comment elles perçoivent l'attitude de la société à leur égard : se sentent-elles tolérées ou acceptées et quelle définition ont-elles de l'une et l'autre des deux attitudes?

5.2 Les milieux de participation

Les milieux où les répondantes participent incluent des regroupements, des associations et/ou des collectifs de la société civile⁵⁶ ainsi que des événements socioculturels (le tableau 5.1 illustre la participation des répondantes).

⁵⁶ Au Mexique, l'expression « société civile » ne fait pas l'unanimité : néanmoins, dans le sens employé par les participantes, la définition englobe les initiatives citoyennes non gouvernementales et les ONG « organisations non gouvernementales ».

Tableau 5.1
Participation des répondantes

Répondantes	Nbr d'années participation	Milieus de participation actuels (groupe, collectif, association)
Anita	16	- Collectif <i>Binni Laanu</i> depuis sa fondation -Socia <i>Vela des Intrépides chercheuses de danger</i> -En liens avec plusieurs organisations aux niveaux national et international
Bonita	12	- Centre d'Information <i>Diversisex</i> (santé sexuelle, défense des droits) et de <i>Binni Lanu</i> -Socia de <i>laVela des Intrépides chercheuses de danger</i>
Cari	3	- Association <i>Gunaxhii Guendanabanii</i> - Groupe <i>Trabajadoras Sexuales en Acción</i>
Fatima	25	-Groupe <i>Les Intrépides contre le sida</i> -Socia de la <i>Vela des Intrépides chercheuses de danger</i>
Albis	13	- Groupe <i>Las Intrepidas contra el sida</i> - Réunions et formations organisées par Collectif <i>Binni Laanu</i>
Belma	7	- Groupe <i>Guendanavanii IXTEPEC</i> - Entretient des liens avec le Collectif <i>Binni Laanu</i>
Elena	10	- Groupe <i>Las Gacelas de San Blas Atempa</i> et de la <i>Vela</i> du même nom - participation occasionnelle aux activités organisées par le Collectif <i>Binni Laanu</i>
Pamela	26	-Socia de la <i>Vela des Intrépides chercheuses de danger</i> -Participation et collaboration occasionnelles aux activités du Collectif <i>Binni Laanu</i>
Melani	3	-Participation occasionnelle et sur invitation aux activités du Collectif <i>Binni Lanu</i> , du groupe <i>Les Intrepides contre le Sida</i> , et de l'association <i>Gunaxhii Guendanabanii</i>

La description des milieux provient des informations tirées des propos des répondantes, de mes notes d'observations et des sources documentaires et électroniques repérées lors de mon séjour de recherche au Mexique.

5.2.1 *La Vela de Las Intrépidas buscadoras de peligro*

La Vela des Intrépidas buscadoras de peligro est un événement socioculturel fondé par quelques illustres muxe de Juchitán il y a 35 ans. L'organisation annuelle de cette célébration a rapidement pris de l'ampleur. *La Vela de las Intrepidas buscadoras de Peligro* a été ouverte aux parents et amis(es), et son inscription au calendrier officiel des velas annuelles a signifié son officialisation. Aujourd'hui, elle attire non seulement les proches en provenance de Juchitán et de la région, mais aussi des représentants de tous les milieux dont les principaux partis politiques, les médias et les alliés(es) de la communauté *lesbienne, gaie, bissexuelle, transsexuelle, transgenre* (LGBTT) à l'échelle nationale et internationale, etc.

Il s'agit d'une célébration absolument singulière dont les retombées méritent que l'on s'y attarde de manière plus circonspecte. Elles ont été partiellement présentées au chapitre I et j'analyserai plus en profondeur ce que signifie cette participation au chapitre VI portant sur le processus d'émergence des actrices-sujets muxe-femmes.

5.2.2 *L'association Gunaxhii Guendanabani*

L'association *Gunaxhii Guendanabani* (*Ama la vida*, en français « aimer la vie ») a été la première initiative de sensibilisation au VIH/sida de la société civile. Fondée en 1994 par un regroupement formé de femmes - mères, femmes au foyer, enseignantes et infirmières - issues de la classe moyenne et affiliées à l'organisation politique la

Coalicion Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo [COCEI]⁵⁷, l'association s'est initialement investie à informer, orienter et éduquer la population dans le but de prévenir la maladie par la promotion de la santé. Malheureusement, par manque d'appui économique, d'expérience et d'alliés potentiels, l'initiative ne connut pas de suites (Miano Borruso, 2003 : 77).

L'anthropologue Marinela Miano Borruso a séjourné à Juchitán à cette époque pour sa recherche de thèse de doctorat en anthropologie. Celle-ci portait sur l'organisation des relations de genres entre les hommes, les femmes et les homosexuels muxes de la société zapotèque. Ses réflexions l'amènent alors à se préoccuper de « l'absence absolue d'allusion au VIH/sida et aux problématiques sociales provoquées par celui-ci au sein de la population homosexuelle » (Miano Borruso, 2003 : 75, *traduction libre*). L'épidémie, qui pourtant affecte la région de l'Isthme depuis 1985, est particulièrement alarmante car les pratiques sexuelles non-protégées sont quasi généralisées. C'est ainsi que Miano Borruso prend l'initiative, en septembre 1995, de rassembler l'ancienne équipe de la première *Gunaxhii* ainsi que quelques alliés stratégiques, dans le but de revitaliser l'association et d'orienter son travail vers trois secteurs : la communauté muxe et, en particulier, les « travestis » ou « vêtues »⁵⁸ des zones marginalisées, le milieu scolaire et le milieu de la santé (Miano Borruso, 2003 : 78).

Toujours en 1995, Miano Borruso et une muxe ayant participé à sa recherche, mettent sur pied des ateliers d'information sur le sida et sur la santé sexuelle à

⁵⁷ COCEI a été formée dans les années 1970 par un groupe d'étudiants radicaux, d'ouvriers et de paysans. Elle est devenue la force principale d'opposition à Juchitán et a connu la victoire électorale en 1981 à 2002 (Campbell *et al.*, 1993).

⁵⁸ À Juchitán, « travestis » et « vestidas » (les vêtues [en femme]) sont des expressions employées de façon indifférenciée pour parler de celles que je préfère nommer les muxes-femme afin de réduire les risques de confusion des lectrices occidentales. Je crois aussi que les pratiques de transgression du sexe par le genre des répondantes rencontrées dans le cadre de cette recherche ne peuvent être correctement définies par l'expression « travesti » en raison de son caractère exclusivement centré sur l'inversion du genre au plan vestimentaire.

l'intention des jeunes muxes « vêtues » des quartiers marginalisés de la 7^{ème} et de Cheguigo. Le projet connaît un succès immédiat. Les participants(es) semblent trouver, au sein de ce groupe, une opportunité pour socialiser et partager leurs préoccupations tout en travaillant sur un objectif précis : freiner l'épidémie du VIH/sida. Des muxes s'impliquent activement au sein de l'association en organisant, entres autres, des spectacles de travestis qui alternent avec des capsules théâtrales de sensibilisation, des kiosques d'informations, etc. (Miano Borruso, 2002 : 176).

La co-fondatrice muxe de *Gunaaxhi* explique qu'après un an d'engagement à l'intérieur du groupe, les participantes ont pris conscience que cela ne suffisait pas. Les muxes activistes désiraient que leurs efforts de promotion de la santé sexuelle et de prévention du VIH/sida rejoignent aussi les voisines, les grands-mères, les tantes, bref, la population en général. C'est ainsi qu'est formé le Collectif *Binni Laanu* (gente como nosotros/ gens comme nous), à l'origine de l'organisation de la première semaine culturelle d'activités de lutte contre le VIH/sida (Miano Borruso, 2002).

Certains conflits entre les coordonnatrices muxes et les femmes responsables de l'association *Gunaaxhi* seront, en 1998, à l'origine de la séparation du *Collectif Binni Lannu* et du groupe *Las Intrepidas contra el sida*. Les deux organisations souhaitaient que leurs actions et leurs priorités cessent d'être reléguées au second plan. « On ne voulait plus travailler dans l'ombre » explique Fatima.

Aujourd'hui, la mission de *Gunaxhii* s'est élargie. L'organisation vise la promotion de la santé globale et la prévention de la violence intrafamiliale. Ses activités ciblent plus spécifiquement les adolescents, mais aussi les muxes des quartiers populaires, les travailleuses du sexe et depuis plus récemment, les aînés muxes qui se retrouvent seuls et/ou qui sont malades. De plus, l'association poursuit son travail d'appui et de soutien aux individus et groupes de la société civile qui souhaitent développer des

programmes en lien avec sa mission. L'équipe d'intervenants-es compte quelques muxes, dont l'une des répondantes de la recherche.

5.2.3 Le Collectif *Binni Laanu*

Le Collectif *Binni Laanu* poursuit son travail de prévention « par et pour » les muxes, mais s'adresse aussi à la société en général. L'éducation est le moyen privilégié par la fondatrice et ses membres. Le Collectif organise des ateliers sur les thèmes de la santé, de la sexualité et des droits humains et se consacre à la formation de leaders muxes, promotrices et promoteurs de la santé.

Binni Laanu exerce un rôle central dans la diffusion des préoccupations et des réalités muxes en matière de santé sexuelle, de lutte contre l'homophobie et de défense des droits humains, notamment ceux de la diversité sexuelle et de genre au sein des communautés autochtones. La directrice du collectif réalise d'ailleurs un important travail de représentation politique et de mise en réseau à l'échelle locale, nationale et même internationale. En 2008, elle était la coordonnatrice de la deuxième *Pré-conférence mondiale du front de lutte autochtone et afro-descendant contre le sida*⁵⁹. Depuis 2006, le Collectif participe aussi à l'organisation des activités de la semaine de lutte contre l'homophobie.

L'un des programmes développés par *Binni Lannu* est le *Centre d'information Diversissex*. Ce centre est en effet un local, situé au centre de la ville, qui offre des services directs à la population. Les services qui y sont offerts sont les suivants :

- accueil, promotion de la santé sexuelle et informations sur les droits des minorités sexuelles et de genre (distribution de condoms, de dépliants d'informations, etc.);

⁵⁹ La « Segunda-Pre-Conferencia-Mundial de Pueblos Indígenas/Originarios y Afro-descendientes frente al VIH/SIDA, las Sexualidades y los derechos humanos » s'est déroulée dans le cadre des journées précédant la conférence internationale sur le sida tenue à Mexico du 2 au 7 août 2008.

- réalisation de tests de dépistage rapide;
- joindre et soutenir les personnes qui vivent avec le VIH/sida;
- défense des droits de la diversité sexuelle;
- participation au développement de nouveaux leadership muxes (informations, formations, développement des connaissances et des compétences);
- lobbying politique visant à mettre les préoccupations muxes à l'agenda des politiciens.

Le local sert aussi de lieu de réunion, de projection, et accueille les journalistes pour les conférences de presse. De plus, la coordonnatrice de *Diversisex* réalise occasionnellement un travail de proximité auprès des clients-es et des employés-es des bars et des cantines, ainsi que dans la rue, auprès du clergé et sur les lieux de travail de celles qui offrent des services sexuels.

5.2.4 La troupe de théâtre *Las Intrepidas vs el sida*

Las Intrépidas vs el sida (les Intrépides contre le sida) est un autre regroupement de muxes ayant été formé à l'intérieur de la *Gunaaxhi*. Il est à l'origine de la création et de la mise en scène d'un spectacle théâtral intitulé *Las Intrépidas frente al sida* (Les Intrépides face au sida) un spectacle, dont le programme comprend plusieurs numéros de danse et d'interprétation musicale, ainsi que des pièces de théâtre abordant les réalités cliniques et sociales du VIH/sida. L'une de ces œuvres, *Mujeres de Juchitán*, est présentée en langue zapotèque et en espagnol. La première représentation de ce spectacle a eu lieu dans le cadre d'un concours organisé au salon Cazorla (Miano Borruso, 2002 : 177). La pièce centrale, *Las Intrépidas vs el sida*, a par la suite, été présentée un peu partout et même, lors d'un festival de théâtre à Mexico.

Le groupe *Las Intrepidas vs el sida* poursuit actuellement son travail d'éducation par le théâtre. La pièce *Mujeres de Juchitán*, présentée à Juchitán et dans les villes et villages de l'Isthme, favorise la mise en valeur des talents et de la créativité muxes. Elle est jouée en espagnol et en langue zapotèque dans le but de rejoindre un auditoire le plus vaste possible, mais surtout afin d'interpeler les principales concernées, soit les femmes à la maison qui sont souvent issues de milieux populaires et traditionnalistes unilingues zapotèques. Le jeu extraordinaire des muxes comédiennes parvient, avec humour et dans un style tout à fait adapté aux particularités culturelles locales, à démystifier les risques auxquels sont exposées ces femmes dont les maris ont des rapports extraconjugaux souvent « à risques ».

5.2.5 *Trabajadoras sexuales en acción*

Le groupe *Trabajadoras sexuales en acción* rassemble des muxes-femmes qui exercent le travail du sexe. Le projet est assez récent (2008). Il profite du soutien offert par l'association *Gunaxhii*. *Trabajadoras sexuales en acción* s'est formé suite à la mobilisation des travailleuses pour participer à des ateliers sur l'éducation et la prévention des ITSS, ainsi que sur la négociation du port du condom avec les clients. Ce groupe constitue un front de solidarité « par et pour » les travailleuses du sexe. Ses actions visent à dénoncer les injustices, notamment les violences croissantes auxquelles elles sont exposées dans l'exercice de leur travail. Le regroupement a commencé à se mettre en réseau avec d'autres associations de travailleuses du sexe de la région, mais aussi au niveau national, notamment, avec *l'Asociación en PRO Apoyo a Servidores* (APROASE), de la ville de Mexico.

5.2.6 *Guendanavanii IXTEPEC*

L'association *Guendanavanii IXTEPEC A.C.* a été créée en 2002 par un groupe de muxes de la petite ville de *Ciudad Ixtepec*, préoccupées par la mort de plusieurs de leurs amies atteintes de la maladie du sida. Ces dernières avaient préféré ne pas dévoiler leur statut et ne pas prendre les mesures nécessaires pour accéder au

traitement, par crainte des préjugés et de la stigmatisation. Les activités mises de l'avant par cette association sont les suivantes :

- ateliers de prévention auprès des migrants centroaméricains, des jeunes, des femmes au foyer;
- coordination d'un festival culturel annuel sur le thème de la santé et des droits à la diversité sexuelle et de genre;
- travail de proximité (distribution de préservatifs et de dépliants d'information) auprès des policiers, des militaires, des femmes, des travestis et transsexuelles qui exercent le travail du sexe, des chauffeurs de transports publics, etc.

L'association *Guendanavanii* travaille aussi en collaboration avec un réseau régional et national d'organisations dont la mission est similaire à la sienne.

5.2.7 *Las Gacelas de San Blas atempa*

Le groupe *Las Gacelas de San Blas atempa* (Les Gazelles de San Blas atempa) a été formé en 2004 dans le but d'organiser une vela muxe du même nom. *Las Gacelas* planifie et organise la vela annuelle, mais elles ont aussi pris en charge la prévention du VIH ainsi que le support aux malades du sida dans leur village. Les actions qu'elles mènent sont les suivantes :

- la distribution de préservatifs et la promotion de la santé sexuelle auprès des jeunes;
- l'organisation de collectes de fonds pour soutenir les personnes séropositives et les malades du sida;
- l'organisation d'activités dans le cadre de la semaine de lutte contre le sida (début décembre).

Las Gacelas font partie d'un réseau régional d'organisations diverses avec lesquelles elles participent à des formations et à des ateliers sur différents thèmes, notamment celui de la promotion de la santé sexuelle. Elles participent aussi à des réunions visant à solliciter l'appui des paliers gouvernementaux concernant notamment les causes qu'elles défendent.

5.3 Origines et motivations

Les origines et les sources de motivations qui incitent les répondantes à participer sont diverses et peuvent être multiples pour une même personne. L'évènement de la *Vela des Intrépides* et des autres célébrations et spectacles muxes de même que la promotion de la santé sexuelle traversent cependant tous les propos. Plusieurs ont aussi mentionné que c'est d'abord le désir d'apprendre, de partager leur expérience avec les autres et de faire de nouvelles rencontres qui a stimulé leur participation. Les répondantes participent aussi par tradition, dans le cadre d'un évènement culturel mobilisateur, ou encore parce que des personnes proches les sollicitent.

5.3.1 Pour leur santé sexuelle, mais surtout celle des autres

La majorité des muxes-femmes rencontrées a commencé à participer parce qu'elles étaient préoccupées par leur santé sexuelle, mais surtout par celle des autres.

Comme l'explique Miano Borruso (2002, 2003), dans la région, les premiers cas d'infection au VIH/sida ont été diagnostiqués en 1985⁶⁰. Cependant, la maladie n'est devenue socialement visible qu'au milieu des années quatre-vingt-dix quand les premiers décès sont survenus. Miano Borruso (2003 : 76-77) explique que la

⁶⁰ Les premiers cas d'infections au VIH ont été recensés, dans la région, en 1985. C'est d'abord dans la ville portuaire de Salina Cruz qu'un premier cas est diagnostiqué. Puis, le virus se répand rapidement dans les villes et villages avoisinants. Les premiers cas connus à Juchitán remontent à 1987 (Miano Borruso, 2003, p.75-76).

désinformation généralisée était causée par le manque de ressources économiques et d'initiatives de prévention culturellement adaptées aux us et coutumes des zapotèques. À cela est venu s'ajouter un discours médiatique alarmiste, diffusant l'idée que les muxes « homosexuels » étaient les uniques porteurs et propagateurs de la maladie.

Plusieurs répondantes rapportent comment, face à ces morts et à la maladie, elles ressentaient le devoir de « prendre leurs responsabilités » en participant aux efforts de prévention et de sensibilisation.

À cette époque, malheureusement, et comme tu le sais maintenant, l'épidémie du VIH est devenue plus intense. Les problèmes qui au départ étaient ceux des grandes villes, sont bientôt devenus ceux des petites [...] Ce qui se passe c'est que finalement le comportement de la dynamique de l'épidémie, le comportement humain en termes de pratiques sexuelles et les formes de contagion du VIH, étaient liés à la question du sexe et de la sexualité. Cependant, on n'entendait pas parler de ces thèmes, et on n'en discutait pas [...] Quand le VIH a frappé à la porte des maisons de plusieurs personnes et d'un grand nombre de muxes, une alarme a été sonnée. On s'est alors demandé : "Bon! cette année ils sont deux, [morts du sida] : qui va suivre maintenant ?" On s'est dit "Non! on s'arrête un moment et on parle de ce qu'on va faire ! (Anita)

Plusieurs répondantes ont vu mourir leurs amis (es) de la maladie. Elles déplorent, qu'encore aujourd'hui, ceux et celles qui vivent avec le VIH et le sida doivent déboursier des sommes considérables pour aller se faire soigner à Oaxaca, la capitale de l'État. Par ailleurs, d'autres muxes malades ont dû s'exiler aux États-Unis pour éviter d'affronter le stigmat social et le rejet dans leur milieu familial.

Regarde, le motif qui a fait que je me suis mise à travailler dans un groupe social, sans aucune rémunération, parce que dans mon cas je n'en reçois pas, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes amies du VIH. L'une d'entre elles a été assassinée à Mexico quand elle est partie [d'ici]. Il y a des personnes qui sont mortes loin d'ici, aux États-Unis. Elles sont parties parce qu'elles étaient malades et qu'elles ne voulaient pas que leur famille les voit mourir comme ça. Ça, ça m'a beaucoup influencée. Ça a semé cette petite graine qui a fait qu'à un moment donné je me suis dit que je devais faire quelque chose

pour travailler et prévenir les autres compagnes de la réalité terrible de cette maladie [...] (Belma)

Cari, elle, explique que c'est son expérience du travail du sexe qui l'a amenée à participer aux ateliers d'informations. Elle a d'abord été approchée parce qu'elle appartient à un groupe ciblé par les activités de prévention de la santé sexuelle. Vu sa longue expérience dans le métier et son rapport privilégié avec les autres muxes travailleuses du sexe, elle a été sollicitée pour organiser leur mobilisation dans le cadre des ateliers.

Les propos des répondantes confirment ce que j'ai observé; les tabous, l'ignorance et les préjugés sévissent encore et, en particulier, dans les milieux plus fermés comme les petits villages et les quartiers populaires de la ville.

5.3.2 Pour la Vela des Intrépides et autres spectacles

La *Vela des Intrépides* fêtait ses 34 ans en 2009. Au départ, ce qui n'était pas encore une vela officielle se voulait plutôt un rassemblement exclusif de muxes respectant certaines des règles d'organisation de ce système festif traditionnel d'organisation des velas⁶¹. La fête initiale prévoyait, par exemple, la « couronnacion » d'une reine des « folles » et comportait un ajout original et typiquement muxe : la performance de spectacles dans lesquels « les folles » incarnaient leurs idoles de la scène musicale. Comme l'explique Gómez Regalado (2004), la célébration de la *Vela des Intrépides* est un exemple magnifique d'appropriation, par la communauté muxe, d'un espace

⁶¹ Dans le modèle du système traditionnel d'organisation des velas, une mère et sa famille sont responsables d'un poste d'invités. Cette dernière doit s'assurer de remplir son poste de convives pour que la fête soit réussie mais aussi pour que les coûts relatifs à l'organisation (groupes de musique, location d'un chapiteau, décorations élaborées selon la coutume, etc.) et à la réception (service gratuit de nourriture et de bière en quantité démesurée et illimitée aux convives) puissent être répartis. Les invités à un poste doivent, selon les conventions, acheter un ou quelques cartons de bières, s'ils sont des hommes, apporter un ou plusieurs plats de nourriture, si elles sont des femmes, et offrir un montant d'argent au responsable du poste. À la Vela des Intrépides, ce sont les muxes (et leur famille) qui sont responsables des postes.

traditionnel prévu dans la culture zapotèque régionale, en y incorporant des éléments modernes.

Les velas sont des activités festives traditionnelles qui légitiment notre existence sociale. Parler des velas muxes c'est parler de l'institutionnalisation des genres, de la réaffirmation de ce qui est autorisé, de la tolérance sociale et culturelle qui est manifestée à l'égard de notre communauté. Les velas muxes représentent bien la sensualité et le syncrétisme qui existe entre la culture et le processus de modernisation [...] (Gómez Regalado, 2001 : 13, *traduction libre*)

Au cours des dix dernières années le concept de la vela muxe a été reproduit dans plusieurs municipalités de l'Isthme. Tout au long de l'année, la célébration de ces fêtes offre aux muxes des espaces où les muxes peuvent se rendre visibles et s'émanciper.

L'organisation la plus significative, selon moi, c'est la *Vela des Intrépides*. Il s'agit d'un acte politique, irrévérencieux et émancipateur d'une certaine façon. Tu vois, la fête traditionnelle est un instrument pour nous "visibiliser" et pour réussir à rejoindre ceux qui nient leur identité [muxe ou gaie] et qui, à travers ce cheminement, vont s'inclure [...] Éventuellement on s'est dit « pas seulement la vela... il faut qu'on organise aussi une semaine culturelle afin que notre participation puisse être vue. Nous devons ouvrir la discussion sur d'autres thèmes : la sexualité, les droits humains, les ONG, le VIH". Et c'est comme ça que peu à peu [...] (Anita)

La *Vela des Intrépides*, selon Anita a donc favorisé des formes d'affirmation nouvelles, de même qu'une prise de conscience d'un pouvoir collectif d'agir duquel découle, entre autres, l'organisation de la lutte au VIH/sida.

Fatima m'a expliqué d'où le groupe *Las Intrepiditas buscadoras de peligro* tire son nom. Selon elle, les personnes muxes ont une existence un peu en marge, une vie nocturne qui comporte un certain nombre de risques. Elles sortent la nuit dans les bars, les cantines, les tavernes. De plus, les muxes qui se vêtent en femmes transgressent, nous l'avons vu, certaines normes sociales. Ce serait parce qu'elles ont

le courage d'être extraverties et de se confronter aux dangers de la marginalisation qu'elles se nomment *Les Intrépides chercheuses de danger*.

5.3.3 Pour apprendre, discuter et faire de nouvelles rencontres

Plusieurs disent avoir d'abord été invitées à participer à des ateliers, à des conférences ainsi qu'à des discussions portant surtout sur le thème du VIH/sida. Trois répondantes ont d'ailleurs fait partie du premier groupe de discussion sur ce thème, celui mis sur pied par l'anthropologue Marinella Miano Borruso dans le cadre des activités proposées par l'association *Gunaxhii Guendanabani*.

Ma première participation dont je me souviens c'est qu'un jour, ici, au centre (ville), il y a eu comme un atelier [...] J'avais douze ou treize ans. Donc Marinella, une femme de Mexico, est arrivée [...] C'est elle qui nous a appuyées pour comprendre tout sur le sida [...] (Albis)

Ces ateliers, groupes de discussion ou conférences, sont encore aujourd'hui autant d'opportunités d'être ensemble ou de faire de nouvelles rencontres. Ce sont des activités qui permettent de socialiser tout en renforçant les capacités d'agir grâce aux apprentissages réalisés.

Elles me demandaient si je pouvais participer, et je participais aux discussions et tout ça. Ça été ce qui m'a motivée non ? Écouter, comprendre et savoir. Par-dessus tout, c'est bien pour moi, non ? Parce que comme ça, je sais les choses [...] (Melani)

Parmi les répondantes, trois ont organisé et animé des ateliers. Les autres participent aux activités qui leur sont proposées mais n'exercent pas de fonctions de leadership.

5.3.4 Autres motivations

Deux répondantes disent avoir grandi dans des milieux familiaux très politisés et/ou impliqués dans le mouvement féministe. Cette dynamique a beaucoup inspiré et motivé leur propre engagement.

Fatima est la seule à dire qu'elle a commencé à s'impliquer au secondaire, dans son milieu scolaire. Elle devait prendre le leadership pour faire bouger les choses. Cela

représentait aussi une stratégie de survie dans un environnement hostile au genre qu'elle affichait et affirmait.

5.4 Obstacles à la participation

Les répondantes participent à des degrés variables au sein de regroupements, associations et collectifs de prévention et d'actions collectives divers. Ce que j'ai identifié en termes d'obstacles à la participation permet de présenter quels sont les facteurs qui influent sur la nature et le niveau de leur participation.

5.4.1 Gestion du temps et des priorités

La participation requiert du temps que les participantes doivent choisir d'investir au détriment d'autres activités, par exemple d'un travail rémunéré qui, en outre, profite d'une meilleure reconnaissance familiale et sociale. C'est le cas de la moitié d'entre elles qui sont travailleuses autonomes.

[Participer aux actions] Ça requiert beaucoup de temps, alors tu dois avoir du temps pour ça. Moi, je suis ici et là, je suis une personne qui travaille à la maison. Parfois, toute la journée des gens viennent me voir pour des services, que ce soit pour un vêtement ou autre chose. Je ne peux pas sortir longtemps parce que parfois les gens viennent le matin mais, des fois, c'est en après-midi et tout ça pour le travail...Je n'ai [donc] pas le temps pour faire ça [participer au sein des regroupements et à l'action collective], mais oui, j'aimerais ça [...] (Elena)

Plusieurs répondent expriment, dans leurs mots que le travail est une valeur centrale dans cette société. Travailler est un moyen pour chaque individu d'assurer non seulement sa survie, mais aussi le respect de la famille comme de la société. De plus, dans le cas de la plupart des mures rencontrées, qu'elles demeurent ou non avec leur famille, une contribution économique est attendue.

Je crois que le fait que je n'aie pas eu tant de problèmes avec la société et la famille, c'est parce que j'ai été responsable concernant mon travail [générateur

de revenu]. Quand on dépend des gens nous n'avons rien qui nous appuie. Nous on veut être acceptées mais les gens te traitent en fonction de comment tu te présentes. Si tu as un travail les gens te soutiennent [te respectent]. À partir du moment où tu travailles, tu peux penser à sortir, faire autre chose [...] (Fatima)

Les obligations familiales et communautaires sont aussi évoquées par quelques unes des mures-femmes pour expliquer ce qui fait obstacle à leur participation.

Les inconvénients c'est que des fois tu as des choses à faire avec quelqu'un, tu as une réunion familiale et tu dois t'y rendre. Mais des fois, pour les activités, elles disent : "on va à Oaxaca !" ou "allons là-bas ", alors que toi tu dois être ailleurs, tu as des obligations familiales, et avec ton travail [...] (Albis)

En fait, celles qui ne sont pas soumises à ces obstacles ne résident pas avec leurs parents et/ou n'occupent pas d'autre emploi formel. Elles considèrent l'activisme comme leur profession.

Cari, qui est travailleuse du sexe autonome, peut organiser son horaire comme elle le souhaite, ce qui lui donne une plus grande latitude pour participer aux activités et actions proposées.

Je travaille 3 heures et j'en sors le revenu d'une semaine; c'est pour ça que j'y vais. Le reste de la journée, je l'occupe pour [autre chose], par exemple, il y a eu la foire et nous y étions avec un kiosque. Moi, j'étais là tous les jours parce que j'ai le temps. Si je veux me lever tôt le matin, à 8h00, alors je vais dormir tôt, à 1h00, mais je vais travailler. Mais si j'avais un travail qui me paye une misère comme ils payent ici à Juchitán ce serait plus difficile [...] (Cari)

La participation à des actions collectives est perçue comme un travail volontaire, qui ne garantit pas un revenu stable. D'ailleurs, Anita explique qu'elles doivent continuellement rechercher des subventions pour « résoudre la partie alimentaire, plutôt que d'être assise à la table où se prennent les décisions ». Le manque de ressources pour développer tous les projets qu'elles ont en tête a aussi été nommé par quelques unes comme étant un obstacle important. C'est le cas de Belma qui dirige seule une petite association.

L'un des inconvénients pour nous en tant qu'organisation non gouvernementale, c'est le manque de ressources. Nous n'avons pas suffisamment de ressources pour pouvoir bien travailler, réaliser ou achever tous les projets que nous avons en tête. Par exemple, mon organisation n'a aucun matériel pour travailler. Nous n'avons pas de lieu fixe. Le bureau est situé dans mon appartement. C'est dans la chambre où je vis que je garde le matériel de travail [...] (Belma)

Pamela et Albis expliquent que si elles avaient accès à un local elles pourraient s'y installer et jumeler le travail rémunérateur (qui, pour elles, demeure prioritaire) et le travail de prévention.

Premièrement *Binni Laanu* devrait avoir un bureau, un lieu, un espace pour que les gens [y viennent]...Oui ça j'aimerais beaucoup, et là oui je participerais. Je pourrais broder mes choses là-bas et [en même temps] donner l'information. (Pamela)

La gestion du temps en fonction des priorités que sont le travail et la famille, représente donc un obstacle important à la participation plus active des répondantes.

5.4.2 Leadership : critiques et conséquences

Selon mes observations et les propos de certaines répondantes, les *leaders* qui parviennent à retirer un salaire et/ou des avantages marginaux de leur participation au sein des groupes, des collectifs et des associations, sont suspectées d'être opportunistes. Ces critiques sont formulées par les participantes qui forment leur base d'appui, mais aussi par les responsables d'autres groupes. Parmi les reproches qui leur sont adressés, « l'opportunisme » et le manque de transparence dans la gestion des ressources dominent les propos. Plusieurs répondantes m'ont expliqué que les fonds ne sont pas toujours répartis de façon à ce que toutes puissent en bénéficier, ni investis de manière à ce que les projets soient achevés et poursuivis à long terme.

Je pense que parfois les fonds sont employés pour autre chose ou qu'elles ne les utilisent pas complètement. Y a peut-être des projets qui sont réalisés à moitié, ou encore elles ne les terminent pas ou ils n'ont pas de continuité [...] (Belma)

Quelques unes des répondantes prétendent que les organisatrices « empochent » un montant qui varie en fonction du nombre de présences (participations) à leurs activités.

Une répondante relate avoir cessé de travailler avec certaines leaders parce qu'elle se sentait « utilisée » et traitée avec « mépris ». Elle précise que celles-ci s'arrogent le crédit du succès des activités et des actions menées et se mettent à l'avant-scène avec peu de reconnaissance pour l'implication des autres qui travaillent dans l'ombre. Cette même personne raconte vouloir prendre plus de leadership auprès de sa propre base d'appui, mais elle craint que ce changement de statut soit difficilement accepté par ses collègues.

Je crois que certaines de mes compagnes ne vont pas aimer ça. Tu sais, quand tu te démarques, celles qui t'ont toujours diminuée et qui vont voir que tu t'en sors ne vont pas aimer ça. Mais si tu es bonne, que tu travailles bien, c'est différent. C'est de là que nous devons commencer. Je me regarde dans le miroir et le mal qu'elles font, je ne veux pas le commettre. Je ne veux pas tromper les gens, mentir, m'enrichir [au dépend des autres]. Je veux être honnête [...] (Cari)

Certaines participantes disent aussi qu'elles aimeraient être mieux préparées et informées quand on sollicite leur participation. Elles racontent qu'on leur demande souvent de se rendre à une activité et de signer des papiers sans qu'elles ne sachent de quoi il s'agit ou ce qu'elles appuient.

De leur côté, les répondantes qui exercent des fonctions de leadership et qui sont la cible de ces critiques expliquent que leur position et les avantages qui en découlent (visibilité médiatique, possibilité de voyager, bénéfices économiques) font l'envie de plusieurs personnes. Fatima déplore le fait que les critiques les plus âpres proviennent de l'intérieur de la communauté muxe. Elle dit que « plusieurs personnes lui mettent des bâtons dans les roues et parlent dans son dos ». Ces personnes, dit-elle, ne semblent pas comprendre que sa lutte vise le mieux-être de tous et de toutes.

Les répondantes disent que leur épuisement est causé par la charge de travail qui découle de la multiplication de leurs engagements. Elles disent aussi gaspiller beaucoup d'énergie pour garder le moral malgré les accusations et les critiques. Anita explique que si ce travail d'activisme et de représentation comporte l'avantage d'être valorisant et de lui permettre de voyager à l'extérieur de la région et du pays, il s'agit d'un travail difficilement conciliable avec la vie personnelle. Fatima, elle, raconte qu'en raison des responsabilités qu'elle endosse, il lui est difficile de se distancier de l'activisme. La population continue de l'associer aux causes qu'elle défend ou aux actions et événements qu'elle a mis en place, même quand elle fait autre chose.

5.4.3 Les conflits « intra » et « inter » groupes

Les reproches décrits précédemment concernant le financement et l'accès aux ressources, la gestion et le leadership, sont à la source des conflits et de la division à l'intérieur et entre les groupes, collectifs et associations. À cela vient s'ajouter l'importante question du non-respect ou de la hiérarchisation des individus en fonction de leur positionnement social. En effet, quelques répondantes disent avoir quitté des milieux dans lesquelles elles étaient engagées parce que leurs préoccupations (en tant que groupe minoritaire) étaient reléguées au second plan. De plus, certaines femmes du milieu avaient des attitudes discriminatoires à leur endroit, parce qu'elles sont mures-femmes. Anita raconte comment sa longue participation à l'intérieur d'une association s'est soldée par une division parce qu'elle estimait que les droits et besoins spécifiques des personnes mures n'étaient pas considérés.

J'ai faisais partie de cette organisation, avec un groupe de femmes à ce moment là. De manière autocritique, je crois qu'à un moment donné, les objectifs de 'comment faire le travail communautaire', ont été oubliés. L'identité mure a toujours été présente, mais nous devions discuter [aborder la question de] ses droits parce qu'il y avait comme un discours qui s'était installé, comme une sorte de loi "Titanic" : les enfants, les jeunes et les femmes d'abord et ensuite, les autres. Mais nous on se disait : " N'y a-t-il pas des enfants mures, des jeunes mures et des femmes lesbiennes qui peuvent aussi être infectées [au VIH] sous différentes conditions ? Alors si on ne parle pas de ça, il s'agit d'une supercherie". On a alors compris qu'il

était nécessaire de penser à une façon d'agir beaucoup plus focalisée envers la communauté muxe [...] (Anita)

Cari rapporte que sa participation au sein des regroupements, associations et collectifs formés par les muges a été difficile parce que les autres utilisaient son statut de travailleuse du sexe pour diminuer sa crédibilité et la valeur de ses opinions.

Elles me disaient que j'étais ignorante, que je ne valais rien, parce que je n'étais qu'une pute. Je voulais démontrer que, oui, je valais quelque chose [...] J'ai dit non ! [ça suffit]. C'est ça qui m'a motivée à poursuivre. Je me suis alors jointe à d'autres amies mais, avec elles, il se passait la même chose. Elles m'ont utilisée pour former un regroupement de travailleuses du sexe [...] Quand elles ont eu leur argent et les appuis, elles m'ont envoyée promener [...] Ça tout de même été ça qui m'a motivée à poursuivre dans l'activisme. Je ne voulais pas les laisser m'utiliser, ni me laisser humilier. Elles disaient que je n'étais rien, mais elles se sont bien rendu compte du contraire [...] Maintenant, je suis de l'autre côté. (Cari)

Ces conflits sont à la fois des facteurs qui dissuade et/ou stimule la mobilisation individuelle et collective. En fait, cinq participantes racontent avoir quitté l'un des groupes, collectifs ou associations au sein desquels elles participaient pour s'engager dans une autre organisation ou pour mettre sur pied leur propre initiative. Elles souhaitaient être reconnues à leur juste valeur pour le travail réalisé.

Longtemps nous avons travaillé avec elles [les femmes]. Nous, les muges, on vendait le programme et on était partout mais, à la fin, ce sont elles qui apparaissaient, alors que celles qui faisaient le travail, c'était nous, les muges [...] Si les muges annoncent un spectacle, les gens veulent aller le voir, ça produit un impact. Nous avons travaillé longtemps avec elles et ça leur a donné la chance d'être reconnues dans la région. Ensuite, ben j'ai décidé de travailler de mon côté avec mon groupe de muges [...] (Fatima)

D'autres répondantes, quant à elles, ne veulent pas prendre part aux conflits. Elles se disent indifférentes ou souhaitent demeurer indépendantes. Elles évitent de prendre position.

Marina Meneses Velásquez m'a expliqué que ces conflits sont largement attribuables à des problèmes éthiques. À l'intérieur de ces associations, il y a des gens qui mêlent

l'exercice du pouvoir politique et les responsabilités d'élections, à leur travail associatif. Elle précise qu'à partir du moment où les dirigeantes d'associations empruntent une plateforme formelle et politique pour gagner de la notoriété et se rendre visibles, ça devient problématique. Cela discrédite la lutte puisque dans la société mexicaine, les politiciens sont considérés comme étant très corrompus. Cela est vrai pour les muxes, mais pour tout le monde aussi, que ce soient les écologistes, ou d'autres. Selon Meneses Velásquez, les gens deviennent aussi moins enclins à s'impliquer car ils ne croient plus que leur participation aux revendications leur permettra de changer les lois et de les améliorer. Ils se disent que, de toute façon les lois ne sont pas appliquées. Les personnes qui obtiennent des postes politiques en viennent à ne plus transmettre les informations et à établir de moins en moins de relations directes avec leur base d'appui. C'est de cette manière qu'ils ou elles perdent la confiance des gens. L'association, le groupe ou le collectif à l'intérieur duquel ils ou elles s'impliquent est perçu comme un bastion politique. Il s'agit là d'une importante forme de conflit d'intérêts.

5.4.4 Problèmes sociaux

Certains problèmes sociaux peuvent aussi représenter des obstacles à la participation. L'abus d'alcool, par exemple, est mentionné par plusieurs répondantes comme étant un problème qui affecte la faculté de jugement, les comportements et la capacité à honorer ses engagements. J'ai moi-même expérimenté cette réalité à plusieurs reprises, alors que les muxes avec lesquelles j'avais un rendez-vous ne se présentaient pas. Elles avaient soit commencé à consommer trop tôt et/ou avaient terminé la fête trop tard. Fatima rapporte que l'alcoolisme représente un problème important qui entrave le développement de la communauté muxe.

[En parlant des muxes] Si tu es une figure publique, comment une personne va avoir confiance en une "saoulonne" qui sort d'une cantine en se traînant, en vomissant sur la table ou en criant à tue-tête? C'est impossible. Moi, je n'aurais pas confiance en une personne comme ça, même si je suis muxe. Je

crois que nous devons développer des programmes et penser à comment on va pouvoir résoudre ces problèmes dans notre communauté [...] (Fatima)

Les pressions sociales quant à un idéal de féminité à reproduire sont aussi mentionnées par deux participantes comme étant un problème faisant obstacle à la participation des jeunes muxes-femmes. L'une d'entre elles explique comment les préoccupations des jeunes par exemple, sont centrées sur leur apparence physique. Ces dernières investissent beaucoup de temps et de ressources pour parfaire leurs modifications corporelles. Et si elles en financent les coûts en faisant du travail du sexe, selon Fatima, ceci contribue à leur stigmatisation.

J'ai confiance que quelques unes d'entre elles émergeront [en parlant de l'émergence de jeunes leaders activistes]. Mais elles se pomponnent le corps pour le travail sexuel, et font le travail sexuel pour se pomponner le corps. Elles sont de plus en plus stigmatisées à cause de ça [...] (Fatima)

Une autre raconte qu'elle n'a plus envie d'incarner le rôle qu'elle occupait jadis dans la pièce de théâtre parce qu'elle a pris du poids. Elle estime que son corps ne présente plus les attributs requis.

5.5 Perception des changements sociaux opérés

Les perceptions qu'ont les muxes-femmes à propos des changements sociaux opérés par leur participation au sein de regroupements, collectifs et associations sont répertoriées sous quatre plans: 1) individuel, 2) familial, 3) à l'intérieur de la communauté muxe et 4) dans la société locale, nationale et internationale. Il est parfois difficile de départager les changements qui s'opèrent dans la sphère individuelle de ceux qui se produisent dans la sphère sociale. Ces deux sphères de changement ne sont pas exclusives, mais elles sont plutôt marquées par les effets de l'interaction. En d'autres mots, en participant à des actions collectives, les muxes-femmes observent des changements d'ordre individuel (façon de penser et de se présenter, attitude, etc.). Ces changements se répercutent dans leurs interactions

sociales avec les gens qui, à leur tour, agissent différemment à leur égard (regards, compliments, critiques). Tout ça constitue du changement social !

5.5.1 Au plan individuel

L'ensemble des répondantes rapporte avoir **acquis et/ou augmenté leurs connaissances, leurs aptitudes et/ou leurs capacités.**

Celles qui occupent des positions de leadership importantes parlent davantage d'acquisition de pouvoir d'agir, de dialoguer et de prise de décisions. En ce qui concerne celles dont le type de participation est défini par une absence de projet, par un projet de type personnel ou par un projet de type collectif, elles parlent surtout d'acquisition d'informations qui les ont amenées à modifier leur comportement, leur façon de penser, leur façon d'agir et d'interagir, de même que le degré de contrôle qu'elles exercent sur les situations.

Quelques-unes (Melani, Pamela, Elena, Albis et Cari) expliquent qu'elles sont mieux (in)formées concernant la prévention des maladies transmises sexuellement et par le sang, et qu'elles ont une connaissance plus grande des différents moyens de prévention. En conséquence, elles ont des pratiques sexuelles plus sécuritaires.

Albis affirme que le fait de s'impliquer dans des activités de prévention et des actions collectives depuis un très jeune âge lui a permis d'acquérir rapidement de la maturité dans sa façon de penser, de se protéger et de penser avant d'agir.

La participation à des conférences et à des ateliers est aussi relevée par plusieurs comme étant une expérience très positive. Cari, par exemple, explique que les connaissances acquises ont augmenté son pouvoir de négocier le port du condom et qu'elle est désormais capable de sensibiliser ses clients à l'importance des relations protégées.

[...] de ce côté-là, j'ai gagné avec les clients. Des fois, ils ne veulent pas utiliser le condom. Je dois négocier le condom. Je leur dis "Regarde, tu mets le préservatif et nous allons sauver plus de vies. Je ne te connais pas et toi tu ne me connais pas." À partir de ça, je leur fais le discours, jusqu'à ce qu'ils soient convaincus. C'est là que commence mon activisme [...] (Cari)

Cette capacité d'informer et de sensibiliser leurs proches, les gens du voisinage, ainsi que les jeunes et les hommes mariés avec lesquels elles ont ou non des relations sexuelles, est mentionnée par plusieurs d'entre elles.

Bonita, qui occupe une position de leadership et dont le type d'engagement s'inscrit dans un projet organisationnel, explique qu'elle se sent plus instruite donc mieux positionnée et davantage acceptée socialement. Elle dit qu'elle a le pouvoir de dialoguer avec n'importe quelle personne, malgré les différences de niveaux académiques et/ou professionnels.

Je me vois mieux positionnée, je me vois davantage formée, plus acceptée socialement. Tu sens que tu peux, que tu as le pouvoir de dialoguer avec n'importe quelle personne. Qu'elles aient un plus ou moins grand niveau académique, [tu peux] t'asseoir et expliquer tes propositions, être prise en compte et tu sais que tu as le droit de donner ton opinion sur la direction de ta région, de ton monde, de ton pays, de tout, que ta voix compte et que tu peux être écoutée [...] (Bonita)

Cette plus grande confiance en soi, Cari l'exprime aussi. Depuis qu'elle est activiste, elle a appris à répondre aux gens qui la jugent en raison de son travail sexuel en bordure de l'autoroute. Elle maîtrise les arguments lui permettant de les sensibiliser au fait qu'elle exerce un véritable travail, tarifié en fonction de chacun des services sexuels offerts.

Au gens qui me disent que je ne devrais pas être là, sur le bord de la route, à faire ce travail, je leur explique pourquoi nous sommes là. Certaines personnes pensent qu'on est là pour le plaisir. Ils pensent, en nous voyant, qu'on se tient là pour avoir du sexe gratuit. Mais non, je leur dis qu'on n'est pas là pour du gratuit. Ici, celui qui arrive et qui veut un service, je lui charge le service et cela dépend de ce qu'il demande [...] (Cari)

Cari et Melani remarquent qu'elles sont « moins naïves » que par le passé. Cari précise qu'auparavant elle se laissait influencer et manipuler par les personnes, muxes

et autres, qui avaient plus de caractère ou qui lui offraient quelques bières. Aujourd'hui, elle va où elle veut, en sachant évaluer si ce sera bon pour elle. En somme, Cari dit exercer davantage de contrôle sur les situations auxquelles elle est confrontée.

Melani, qui ne veut pas assumer de leadership ou de responsabilités, est quant à elle bien contente d'être invitée ici et là. Elle dit participer uniquement quand elle le peut, sans trop se poser de questions. Par ailleurs, quand elle compare sa naïveté d'antan avec sa vision des choses aujourd'hui, elle explique que sa participation aux formations lui permet de voir la vie « d'une autre manière ». Elle évoque une lucidité que les autres (en parlant des muxes adolescentes), « celles qui commencent », n'ont pas.

Je suis différente, je vois la vie d'une autre manière, non ? Parce qu'avant j'étais comme les filles, les petites filles muxes qui commencent [à avoir des relations sexuelles] et qui la voit comme ça, de couleur rose, alors que moi, maintenant, je vois le monde différemment. Là, je sais quand c'est rose et quand c'est gris. Y a des cas de maladie, j'ai des amies infectées, les problèmes et tout ça, mais les petites muxes, elles voient tout en rose. J'ai appris à me protéger aussi, parce qu'avant, ça m'était égal [...] (Melani)

De plus, le fait d'apprendre quelque chose représente pour certaines une motivation qui les incite à **poursuivre leur participation aux ateliers, mais aussi à élargir leur engagement à d'autres champs d'action**. La participation peut effectivement révéler ou aiguïser des aptitudes et des talents particuliers. C'est le cas de Pamela qui affirme que sa participation lui a permis d'apprendre le jeu théâtral et d'être une comédienne remarquée.

Quelques participantes mentionnent que de leur participation à certaines activités de préventions et actions collectives découlent d'autres opportunités. Par exemple, Albis dit que les connaissances qu'elle a acquises sur le thème du VIH/sida lui ont ouvert les portes pour un projet similaire quand elle vivait à l'extérieur de la région. Pour Fatima, l'origine des nombreux reportages qui ont été diffusés à travers le monde,

dans des revues et à la télévision, remonte à l'époque où le groupe *Las Intrepidas contra el sida* a débuté le théâtre. C'est à partir de ce moment que les journalistes et les réalisateurs se sont mis à affluer pour solliciter la participation des muxes, dont la sienne.

Anita, qui occupe des fonctions politiques et dont la reconnaissance nationale et internationale ne cesse de croître représente, à mon avis, un exemple remarquable de la multiplication des possibilités d'action.

La participation à des actions collectives opère aussi un changement au niveau des **pressions sur l'apparence physique et du devoir de sauvegarder sa réputation**. Plusieurs muxes-femmes ont remarqué des transformations dans leur manière de se présenter et d'agir en public. Belma explique qu'elle ne se permet plus d'engraisser et qu'elle s'arrange avec plus d'attention, parce qu'elle est devenue une figure davantage publique et qu'elle ne sait jamais quand elle va devoir prendre la parole.

Il y a beaucoup de changements, de différences. Mes connaissances ont augmenté, mes relations personnelles et la façon dont je m'arrange aussi. C'est un grand changement dans l'apparence physique [...] Je ne me permets plus d'engraisser et je fais peut-être un peu plus attention à mon apparence j'insiste un peu plus sur mon arrangement [...] (Belma)

Ainsi, Belma, Elena et Anita, qui participent à des niveaux différents, ressentent cette même pression de devoir préserver leur réputation et de « paraître impeccable et organisée » en tout temps. Elles doivent présenter une image cohérente avec leurs revendications.

Je me sens tout le temps observée. Tu as sûrement remarqué qu'à de très rares occasions je porte des shorts, des blouses et des pantalons. Je suis presque toujours en *enahualt* et *huipil*. Je dois être correcte, même impeccable, et pour le moins organisée et cohérente avec mes revendications. C'est ça le grand défi [...] je ne suis pas seulement observée localement mais aussi internationalement. (Anita)

Pour toutes les répondantes la participation à des activités de préventions et actions collectives a entraîné la **création de liens et le développement de réseaux aux**

niveaux local, national et/ou international. Certaines participantes racontent que leur participation à des formations données à l'extérieur de la ville, leur a permis de développer des amitiés uniques et profondes. D'autres ont été inspirées par des personnalités qui sont devenues leurs modèles.

Cari explique que ses nouvelles amitiés sont des personnes qu'elle n'aurait pas pu connaître autrement qu'en ayant la possibilité de voyager dans le cadre de sa participation aux activités de lutte contre le VIH ou de mobilisation des travailleuses du sexe.

Je me suis rendu compte que j'ai connu d'autres types de personnes que je n'aurais jamais pensé connaître dans ma vie. Tu vas là et tu te fais de nouvelles amitiés qui, oui, en valent vraiment la peine [...] (Cari)

Cela dit, les conflits et les divisions intra et inter groupes entraînent aussi la perte d'amitiés. L'une des participantes raconte qu'à travers son implication, elle a perdu une amitié qui durait depuis 20 ans.

5.5.2 Au plan familial

Un constat marque les propos de plusieurs répondantes : elles éprouvent de la **difficulté à identifier des changements opérés au plan familial**. Parmi les raisons évoquées, la famille fait preuve « depuis toujours » d'acceptation, de respect et d'une fierté inconditionnelle à leur égard. Cela n'aurait pas changé depuis qu'elles participent à des activités de prévention et actions collectives. Ainsi, la majorité des répondantes affirment sentir l'appui ou l'accord de leur famille par rapport à leur genre muxe-femme et à leur participation au sein des regroupements, collectifs et associations.

Selon Pamela, le peu de changement opéré par sa participation au plan de sa famille s'explique par l'absence de communication et l'incompréhension des parents.

Ce qui arrive c'est que mon père et ma mère ne parlent presque pas de ce sujet. Rien de plus que "protège-toi" et c'est tout. "Protège-toi, tu sais qu'on

t'aime mais protège-toi!". Ils ont du respect pour ce qu'on fait mais ils ne connaissent presque pas le travail des groupes. Ils savent que ça concerne le VIH. Ils savent aussi, lorsque je voyage que ça traite du sida, Mais tu vois, mes parents sont [âgés]. Ils ont 61 ans chacun et ils ne comprennent pas vraiment. (Pamela)

Pour Anita, les choses sont différentes. Les membres de sa famille comprennent ce qu'elle fait, mais ils n'arrivent pas à la suivre dans tout ce qu'elle réalise. Elle raconte qu'ils s'intéressent à son travail mais qu'en raison du nombre imposant de ses engagements et de la diversité des fronts de lutte sur lesquels elle est active, ils ne sont pas informés de l'éventail des thèmes touchés.

Belma est la seule à noter que sa relation avec certains membres de sa famille est carrément rompue parce qu'ils ne respectent pas son identité de genre ni ses préférences sexuelles. En ce qui la concerne, sa mère est la seule personne dont l'opinion compte.

Regarde, concernant certains membres de ma famille, moi je ne maintiens aucune relation avec eux, ni même pour un bonjour. Mes relations avec eux ne sont pas bonnes parce qu'ils ne respectent pas mes préférences ou mon identité de genre. Mais la seule personne avec laquelle je suis intéressée à bien m'entendre c'est avec ma mère. Donc, à part ça, ce que diront les autres m'importe peu. En fait, ça n'a aucune importance [...] (Belma)

Les répondantes qui communiquent avec leur famille ou dont le travail est connu publiquement affirment qu'elles ont remarqué des changements chez au moins **quelques membres de leur famille qui sont mieux informés et sensibilisés**. Ces derniers ont commencé à les interroger quand ils ont des questions concernant leur santé sexuelle. De plus, ils s'expriment plus ouvertement à ce sujet. Cari, par exemple, rapporte que ses sœurs, qui sont des femmes au foyer, lui parlent des risques auxquels elles sont exposées en raison des rapports extraconjugaux de leurs maris.

Elena et Belma racontent que le travail d'éducation qu'elles réalisent auprès de certains membres de leurs familles contribue à diminuer leurs préjugés à l'égard des personnes séropositives.

Avant, il y avait certaines personnes [de ma famille] qui, parce que je suis muxe, ne voulaient pas boire dans un verre dans lequel j'avais bu, ou dans les plats dans lesquels je mangeais [...]. Au début, ils me disaient, "tu te protèges? En tous cas, fais attention à toi...", mais je leur expliquais, "regardes, sais-tu quoi, cette maladie là ne se transmet pas comme ça. Ça se transmet par le contact du sang...", et maintenant leur confiance a bien changé [...] (Elena)

La participation des membres de la famille aux activités et actions collectives, le soutien moral, de même que les manifestations de curiosité à l'égard de leur travail sont aussi des changements perçus par certaines. Melani explique que les membres de sa famille viennent occasionnellement la voir quand sa participation l'amène à faire des spectacles dans les bars ou lors de la *Vela des intrépides*. Anita, elle, souligne que sa famille l'appuie moralement et que la maison familiale représente une base stable, un refuge dans les moments plus difficiles de sa carrière. Puis, les changements relevés par Cari sont significatifs. Elle raconte que les membres de sa famille n'ont jamais accepté qu'elle se consacre au travail du sexe, mais que depuis que les activités et actions auxquelles elle participe lui offrent différentes opportunités positives (voyages, formations, etc.), cela atténue leur désapprobation.

Avant ce qui se passait c'est que mes frères et sœurs n'acceptaient pas mon travail sexuel, le fait que je sorte, que je sois vêtue comme ça... Mais maintenant, ils me comprennent plus parce que, bon, je vais par ici, par là. Ils veulent quand même que je laisse le travail sexuel. Ils me disent que c'est dangereux et que je devrais me chercher un autre travail. Mais ils disent aussi que si je peux en tirer quelques opportunités, eh bien tant mieux !
(Cari)

Plusieurs répondantes mentionnent que l'acquisition de connaissances, d'aptitudes et de pouvoirs individuels, à travers leur participation aux activités de prévention et aux actions collectives, suscite **le respect et l'augmentation de la confiance de la part des membres de leur famille**. Ces derniers se rendent compte de l'importance du travail réalisé par les muxes-femmes à travers la couverture médiatique (radio, télévision, journaux). Anita, par exemple, relate qu'elle a du inviter sa mère à une

évènement de niveau international, dans l'organisation de laquelle elle occupait un rôle central, pour que celle-ci prenne conscience de l'envergure de ses engagements.

Lors de la clôture finale, c'était très émotive. L'équipe qui travaillait avec moi, des académiciens que j'avais dirigés, m'ont offert un cadeau. Ils se sont levés et ont dit qu'ils voulaient présenter leurs remerciements à l'organisatrice générale. Ma mère a soudainement craqué. Elle s'est mise à pleurer et est sortie de la salle pour aller boire au bar [...]. Ma mère a dit à mes amies qu'elle ne s'était jamais imaginée que mon travail avait une telle envergure. Ce qui fait qu'aujourd'hui elle comprend parfaitement tout ça [...] (Anita)

Anita ajoute que, par le passé, sa famille percevait sa participation aux actions collectives comme étant un travail sans revenu ou à vocation sociale, donc moins respectable que le travail salarié. Depuis que sa carrière a pris une orientation plus politique et médiatisée, ils reconnaissent ce qu'elle fait comme un « vrai travail ». À ce sujet, une autre répondante dit que le caractère volontaire du travail d'activisme, ainsi que les valeurs qui y sont possiblement associées (altruisme, responsabilisation vis-à-vis d'une maladie qui affecte l'ensemble de la communauté, etc.) font d'elle, aux yeux de sa famille, une muxe « peu commune » et différente des autres (dans le sens de meilleure). En fait, au moins la moitié des répondantes affirment que **leur participation affecte la façon dont les membres de leur famille se préoccupent d'elles.**

Par ailleurs, Fatima, Anita, et Cari notent que certains aspects de leur travail d'activisme, comme les voyages à l'extérieur de la ville et/ou du pays, suscitent l'inquiétude familiale. Cela dit, plusieurs répondantes affirment que les membres de leur famille sont moins inquiets qu'avant leur participation, parce qu'ils savent qu'elles font la promotion des pratiques sexuelles sécuritaires. Ils pensent qu'elles sont, en conséquence, mieux informées et plus responsables, donc qu'elles courent moins de risques d'être infectées.

Bonita, elle, émet l'hypothèse selon laquelle, de manière générale, les familles perçoivent l'activisme et/ou l'occupation d'un travail à vocation sociale de façon positive parce qu'elles savent que la muxe-femme impliquée sera socialement acceptée. Elle sera donc protégée par la société en général.

À partir du moment où la famille se rend compte que tu es muxe, elle sait que tu es différente. Et parce qu'ils savent que tu es différente, évidemment ils te protègent. Ils tissent comme une toile d'araignée pour te protéger, pour te créer une carapace, pour s'assurer qu'il ne t'arrivera rien, que tu seras bien pour que tu développes ta sexualité et tes goûts. Mais si tu peux être activiste ou avoir un travail social qui a de l'impact, eh bien! ça, c'est encore mieux parce qu'ils savent que tu vas avoir un travail, que tu seras socialement acceptée, que tu vas bien vivre, que tu seras protégée par la société en général, et ils admettent que ça c'est le meilleur travail pour une muxe [...] (Bonita)

Enfin, les activités de prévention et les actions collectives auxquelles participent les muxes-femmes défendent des valeurs libérales ou progressistes qui peuvent être aussi sources de désaccords. Pamela, par exemple, dit préférer ne pas aborder certains thèmes comme les pratiques sexuelles à risque, les droits des muxes, etc., avec ses frères et sœurs, sinon les conflits risquent d'éclater.

5.5.3 Au plan social

Les répondantes dont le projet est de type organisationnel ou collectif expriment une lecture plus politique et élargie des changements sociaux opérés. Elles parlent davantage au « nous », au nom de la communauté muxe, et les changements souhaités ou qu'elles préconisent s'inscrivent dans une perspective sociétale, dans un mouvement de lutte plus global. Les répondantes pour lesquelles il y a absence de projet ou dont le projet est individuel auront, quant à elles, tendance à avoir une perception limitée des changements opérés. Ces changements concernent surtout leur environnement immédiat comme la famille ou le voisinage.

Des changements au niveau de la perception du sida sont identifiés. D'abord, les répondantes ont été nombreuses à mentionner que **les gens sont mieux informés**

concernant les risques de transmission relatifs aux infections transmises sexuellement. De fait, Elena raconte que les jeunes avec lesquels elles discutent, refusent d'avoir des relations quand ils n'ont pas de condoms parce qu'ils connaissent les risques. Les propos de Fatima vont dans le même sens. Elle affirme que de plus en plus de jeunes hommes avec lesquels elle a des relations sexuelles prennent l'initiative du port du condom. De plus, les gens ont maintenant **une meilleure opinion des groupes VIH/sida.**

Maintenant, les gens ont une très bonne opinion de notre travail. Mais il nous a fallu leur faire comprendre que ce n'est pas nécessaire que nous soyons malades du VIH pour participer dans un groupe social, et que si on participe c'est plutôt parce qu'on le veut [...] (Belma)

Quelques répondantes disent aussi que la distribution de préservatifs représente une activité parfois mal perçue par une frange plus conservatrice et/ou religieuse de la population. Ces gens, comme l'explique Cari, leur reprochent de « faire la promotion de la perversion et de la promiscuité ». (Cari)

Par ailleurs, le travail d'éducation, de sensibilisation aux droits de la diversité sexuelle et de genre, de même que les actions collectives visant à dénoncer les actes discriminatoires, ont produit des **changements importants sur le degré de tolérance sociale et d'inclusion** à l'égard des muges-femmes. Ainsi, deux répondantes racontent que par le passé, le simple fait qu'elles se vêtent de manière féminine en public ou pour faire le travail du sexe était un acte passible d'emprisonnement.

[...] le système gouvernemental qui était en place ne nous tolérait pas. Des fois, juste parce que nous portions une petite blouse et un peu de maquillage, ils nous arrêtaient et nous mettaient en prison. Il y avait même des fois où on ne pouvait pas sortir manger à certains endroits, car ils arrivaient et nous arrêtaient. En ce qui me concerne, à cette époque, j'ai fait une demande aux droits humains et ils se sont un peu calmés. C'était il y a sept ans [...] (Belma)

Plusieurs mentionnent que les gens agissent davantage de façon « normale » avec elles. Les insultes ciblant leur genre et leur orientation sexuelle ont beaucoup diminué et elles se sentent davantage acceptées socialement.

[...] maintenant, quand les gens voient une muxe, ils la voient comme une femme normale. Ils la saluent normalement. Les garçons de ma zone agissent normalement avec moi; ils me demandent où je suis allée et où je vais ? Les chauffeurs de taxis m'offrent le transport et vont me laisser à la fête. Il y a un peu plus de tolérance et de respect [...] (Albis)

Le fait d'être davantage invitées, incluses et protégées par la société sont des changements identifiés par plusieurs répondantes. Tout au long de mes observations dans différents contextes, j'ai porté une attention particulière aux rapports que les muxe-femmes établissent avec leurs différents interlocuteurs. Je n'ai jamais cessé de remarquer l'assurance qui caractérise la manière dont elles interagissent avec les gens. Les impressions consignées dans mon cahier de notes évolutives en date du 11 février 2009 en témoignent bien.

Mon lien devient de plus en plus étroit avec B. et puisque je passe beaucoup de temps à son bureau, j'ai la possibilité de rencontrer les gens qui y passent. Ce sont des amies, d'autres muxe, des passants et des jeunes qui viennent pour la saluer, pour la convoquer à une fête ou à un événement quelconque. Ils et elles viennent demander des préservatifs ou un test de dépistage rapide. Je constate que cette femme interagit avec son environnement avec une bonté et une générosité spontanées qui lui sont rendues en retour. Je constate aussi, par moi-même, cette inclusion des muxe-femmes dans différents milieux sociaux. Ça va au-delà des proches et des alliés. J'ai l'impression qu'il s'agit davantage de la reconnaissance ou de l'acceptation que de tolérance [...] (Extrait de mes notes évolutives : 11 février 2009)

Les muxe-femmes m'ont effectivement parlé de reconnaissance sociale : la **reconnaissance de leur travail, de leur expertise et de leur spécificité identitaire.**

Il y a 10 ans, le monde était différent, notre région était différente [...], mais nous en sommes venues à faire front aux problèmes plus actuels et sociaux et ça nous a donné l'opportunité de prendre des décisions. Cela a changé beaucoup la société. La société a commencé à être plus participative avec la diversité sexuelle. Ils reconnaissent que nous sommes capables d'être festives, mais aussi que nous réfléchissons et que nous pouvons contribuer à améliorer beaucoup ce monde. Nous nous sommes préoccupées pour qu'ils y ait davantage d'organismes dont l'attention est portée vers les personnes qui ont le Sida ; pour qu'il y ait des bureaux qui s'occupent de défendre les droits humains et de diffuser du matériel éducatif dans les écoles auprès des jeunes pour que d'ici 5

ans les nouvelles générations puissent vivre dans un monde plus inclusif [...]
(Bonita)

Elena évoque des remerciements qu'elle reçoit parce qu'elle se dédie à un travail que d'autres ne veulent pas faire. Pamela parle des compliments qu'on lui fait car les gens jugent que son travail (son jeu de comédienne dans la pièce de théâtre) est de qualité. Puis d'autres répondantes mentionnent qu'elles sont davantage (re)connues, qu'elles ont gagné le respect de leur village, sont appréciées, aimées, que les gens les interrogent et viennent leur demander conseil. Certaines leaders disent que parce qu'elles sont reconnues, elles ont davantage de pouvoirs. Par exemple, elles sont sollicitées pour prendre la parole, pour donner des conférences et/ou sont élues à des postes de représentation politique.

La société me protège davantage. On m'invite à des conférences de plus grande importance, à des négociations plus intelligentes, incluant des forums où il faut décider pour la ville concernant les lois, les organisations politiques. Ils t'incluent et te donnent davantage de pouvoir de décision.
(Bonita)

Fatima insiste cependant pour dire que même si leur travail a eu un impact sur la société, qu'il les a rendues plus fortes et qu'elles ont gagné des appuis et du respect, la lutte pour la reconnaissance de leurs droits et pour leur insertion dans tous les milieux n'est pas achevée.

Pour le futur, nous devons travailler davantage et ne pas cesser l'activisme. Ça nous donne un grand pouvoir d'insertion. C'est pour ça que moi-même j'ai commencé ; pour pouvoir être respectée [...] Même si ils veulent nous détruire ils ne le pourront pas. Aujourd'hui, nous avons un travail reconnu derrière nous. Tout ce qui a été gagné [est acquis]. S'il n'y avait pas les droits humains, les gens voudraient nous minoriser. Nous faisons un bon travail, un travail qui, d'ailleurs, devrait être fait par le gouvernement ou la société, mais ils ne le font pas, nous devons donc le faire. Tu agis sur la situation et ça te rend forte, tu es présente, tu es appuyée, et éventuellement tu apparais dans les médias à cause de ce travail. Tout ça, a un impact sur la société. Les gens n'ont rien à dire puisqu'ils voient que tu travailles fort et qu'eux, comme société machiste, ne le font pas [...] (Fatima)

C'est la politisation du thème de l'identité muxe qui, selon Anita, représente l'un des plus grands changements opérés au plan social. Il est passé de la sphère privée, plus familiale et communautaire, à la sphère publique, médiatique donc politique.

Fatima, Belma, et Albis disent aussi que le travail d'activisme a produit des **gains politiques**. Il a forcé une ouverture bénéfique pour les générations de muxe-femmes actuelles et pour celles à venir.

Certaines muxe ont occupé des fonctions politiques et nous voulons poursuivre dans ça. Avec tout ce que nous gagnons, les portes s'ouvrent davantage pour celles qui viendront. Alors ça, je crois que c'est très important parce que nous préparons un terrain. Tout ce que nous faisons, c'est pour les autres générations, pour que ça soit un peu plus facile pour elles. Nous nous battons, nous continuons de lutter et je pense que notre reconnaissance sera un avantage très important pour les nouvelles générations et la nôtre [...] (Fatima)

La participation à des activités et actions diverses offre aussi **une visibilité nouvelle**. Plusieurs muxe-femmes ont ainsi noté des transformations dans leur façon d'affirmer leur identité et de la mettre en valeur. Elles se démarquent notamment en portant les vêtements des femmes zapotèques. Cela leur offre une visibilité culturelle qui suscite l'admiration et le rapprochement des gens.

Quand tu vas dans certaines villes, vêtue avec le *enayualt*, avec les vêtements typiques, les gens te reçoivent bien. C'est comme si tu sentais davantage leur appui. Les gens te disent 'ah! tu es belle, c'est beau ce que tu portes' et tout ça. Avec cet aspect là oui, tu fais sensation. Tout le monde veut prendre une photo avec toi [...] (Cari)

En revanche, même si la présence visible est un changement rapporté positivement, celle-ci comporte aussi des aspects jugés plus négatifs. Par exemple, on reproche aux leaders d'être toujours à l'avant-scène et de laisser les autres dans l'ombre. Sur ce point, Anita et Fatima expliquent que l'une des critiques adressées aux muxe-femmes qui exercent un leadership important, c'est qu'elles négligent la dimension collective de l'organisation.

Je crois que ce qui est moins bien perçu, c'est le manque de transfert d'outils entre les générations, parce que la société et les autres muxes ont cette perception que seulement quelques unes se retrouvent au front, donc, que ce mouvement n'en est pas un collectif [...] (Anita)

Par ailleurs, Fatima, Bonita et Anita, disent que leurs activités de prévention et actions collectives doivent obligatoirement être visibles (médias, évènements à caractère public, etc.) sans quoi les gens pensent qu'elles ne travaillent pas ou qu'elles utilisent les fonds destinés à la cause, à des fins personnelles. J'ai moi-même entendu ces jugements assez fréquemment dans le cadre des entretiens avec les répondantes des groupes antagonistes, de même qu'en discutant avec des gens de la population et avec certaines personnes ressources.

Donc, d'une part, comme l'explique Fatima, le travail d'activisme, ne doit pas se substituer à un travail générateur de revenus. Or si la muxe-femme se consacre à ce travail à temps plein et que, comme l'explique Anita, elle parvient à en tirer une rémunération et certains bénéfices marginaux (la possibilité de voyager, posséder une voiture, etc.), elle sera toujours suspecte aux yeux des gens qui lui reprocheront d'être corrompue et/ou de ne pas suffisamment faire bénéficier la société des sommes destinées aux actions collectives. Ces rumeurs de corruption, comme l'ont mentionné Bonita et Fatima, sont négatives pour l'activisme local car il perd beaucoup de sa crédibilité.

5.5.4 Au plan de la communauté muxe

Des changements sont opérés au sein de la communauté par et pour laquelle les activités de préventions et actions collectives sont mises de l'avant. Plusieurs répondantes ont mentionné que les activités et actions auxquelles elles participent ont favorisé **l'adoption de pratiques sexuelles plus sécuritaires et apporté un soutien aux muxes vivant avec le VIH/sida. Les muxes femmes sont aussi mieux informées et outillées pour défendre leurs droits à l'intérieur de la société.** Comme l'explique Anita, la participation aux actions collectives a fait émerger une

réflexion quant à la nécessité d'appréhender la prévention et l'intervention auprès de la communauté muxe.

Nous avons compris qu'il était nécessaire d'agir de manière beaucoup plus focalisée envers la communauté muxe. C'est alors que notre discours a commencé à se centrer beaucoup plus sur notre propre identité, notre propre population. Ça nous a amenées non seulement à miser sur la prévention, mais aussi à percevoir d'autres besoins qui coulaient de manière naturelle. Par exemple, il y avait beaucoup de talents théâtraux au sein de la communauté et nous avons donc opté pour faire du théâtre communautaire en utilisant la langue autochtone [...] (Anita)

Le développement, l'affirmation et la consolidation du genre muxe-femme est un autre changement considérable identifié par les répondantes. Premièrement, au niveau de la féminisation, l'activisme est vu comme ayant été bénéfique pour les nouvelles générations qui sont aujourd'hui plus libres d'afficher leur féminité très tôt à l'adolescence. Albis se rappelle qu'à l'âge de 12 ans, quand elle a commencé à participer au sein des regroupements, collectifs et associations, ses compagnes plus âgées lui ont donné son prénom féminin. Cela a représenté un acte significatif dans le développement de son genre muxe-femme. Elle s'est sentie incluse et reconnue par le groupe. Aujourd'hui, cela est d'autant plus facile.

Deuxièmement, les actions collectives assurent la défense et la valorisation de l'authenticité du positionnement muxe-femme :

Je crois que la grande leçon que j'ai apprise en plus ou moins 14 ans d'activisme, c'est que le fait de défendre une position à partir d'une identité distincte comme celle de muxe [...] revêt une grande importance [...] Et quand nous [muxes] apparaissions, à l'intérieur des peuples autochtones, en tant que représentantes d'une identité ou à partir d'un positionnement qui confronte les thèmes de la sexualité et des genres, alors je crois que là, oui, il y a toute une lutte [à mener] pour être incluses dans les agendas politiques [...] (Anita)

Fatima, de son côté, raconte que sa participation l'a amenée à se reconnaître comme muxe-femme, distincte et authentique :

L'un des avantages, c'est de te reconnaître comme muxe et de pouvoir arriver [n'importe où], comme si tu étais un homme ou une femme, sans peine ni complexe, puis de défendre ton espace et ton identité. Alors ça, c'est très important parce que les gens le voient dans ton visage et dans ton expression que tu n'es pas rien mais, plutôt, que tu es authentique [...] (Fatima)

Enfin, un dernier changement sur le plan de la communauté muxe concerne la naissance de conflits entre les regroupements, collectifs et associations. Quelques-unes des répondantes et des personnes ressources ont mentionné des critiques qui sont adressées aux formes de leadership autocratiques et au manque de transparence des leaders. Cela dit, selon les répondantes, ces manifestations d'hostilité et de conflits sont provoquées par la jalousie et l'envie des autres vis-à-vis l'avancement professionnel des leaders ciblées. Comme l'explique Fatima, la jalousie manifestée par quelques membres de la communauté muxe mène à un sabotage du travail de prévention et d'action collective réalisé dans l'objectif du mieux-être de toutes.

5.6 Tolérance ou acceptation des muxe-femmes ?

En terminant l'entretien avec les répondantes, j'ai voulu savoir comment elles perçoivent l'attitude de la société de Juchitán à leur égard. Leur société est-elle acceptante ou tolérante ? Les réponses sont contrastées. La majorité affirme que la société tolère les muxe mais que l'acceptation complète n'est pas atteinte. Leur participation dans des activités de prévention et des actions collectives vise justement l'acceptation inconditionnelle de la diversité sexuelle et de genre. Pour certaines répondantes, comme Albis, l'acceptation est synonyme de traitement « normal », c'est-à-dire qui n'est pas différencié en fonction du genre ou de l'orientation sexuelle. De son côté, Belma va dans le même sens, mais en définissant la tolérance en termes du « [...] respect qui devrait être manifesté envers toutes les personnes. Le respect de

leur image, de leurs préférences, de leur façon de penser, bref, de tout ce qui forme chaque personne [...] ». Cette dernière, à l'instar d'autres répondantes, explique que les manifestations d'intolérance envers les muxe-femmes sont encore fréquentes.

Pamela, elle, pense que l'état de tolérance qui caractérise actuellement la société de Juchitán devrait se changer en respect. À son avis, la personne qui tolère se retient de discriminer. Elle évite d'insulter et de frapper, mais ne respecte pas et n'accepte pas complètement et inconditionnellement. Les propos de Fatima, Cari et Bonita vont dans le même sens.

Fatima affirme que la tolérance, c'est le fait d'accepter mais à certaines conditions, donc toujours en exprimant des réserves. C'est le fait de ne pas comprendre la différence ou de ne pas vouloir la comprendre. Son analyse de la situation à Juchitán est particulièrement intéressante. Elle explique que dans la ville la partie métissée de la population est formée de familles plus éduquées et de niveau économique plus élevé. La mentalité de ces familles répond davantage au modèle hétérosexiste dominant qui tolère ou discrimine. À l'opposé, il y a la partie formée de familles zapotèques, plus traditionalistes et surtout concentrées dans les quartiers populaires à forte proportion muxe. Celle-ci a tendance à accepter les représentants(es) du troisième genre comme faisant partie de la société.

Bonita, quant à elle, explique que le fait de tolérer évoque une limite à ne pas dépasser. C'est accepter de cohabiter avec une minorité dérangeante, mais essayer de ne pas la voir. Autrement dit, c'est éviter de s'ouvrir et d'accueillir l'autre dans sa différence.

La tolérance c'est "jusqu'où je tolère ? ", "jusqu'à quel niveau puis-je tolérer certaines choses ?" Alors ce que la société consent et tolère en général de la part des muxe c'est "j'accepte que nous partagions le quotidien d'un même espace, mais j'essaie de ne pas vous voir"[...] (Bonita)

Anita, elle, présente sa pensée en deux temps. Premièrement, elle affirme que si on compare l'attitude de la société de Juchitán à la majorité des sociétés qui refusent

d'intégrer les minorités sexuelles et de genre, on peut parler d'acceptation. Selon elle, les personnes muxes n'ont pas besoin de ghettos, comme des bars gais, pour se rencontrer, puisqu'elles sont incluses dans les fêtes traditionnelles et dans les milieux de socialisation fréquentés par la majorité. Cependant, elle rapporte qu'il est nécessaire de travailler à la construction d'une société « beaucoup plus plurale, tolérante et respectueuse de la différence ».

Elena et Melani ne font pas très bien la différence entre tolérance et acceptation. Elles assimilent les deux expressions à une attitude positive, « belle et bonne ». Pour Elena, par exemple, la tolérance c'est l'acceptation et l'appui de l'autre, sans hésitation, eu égard à son genre ou à son orientation sexuelle.

5.7 Conclusion

Les milieux de participation sont divers et leurs activités, programmes, services et actions collectives ciblent aussi des populations variées. Les origines et les motivations expliquant pourquoi les muxes-femmes participent aux actions collectives nous apprennent qu'elles se mobilisent pour promouvoir la santé sexuelle, la leur et celle des autres. Elles veulent aussi enrayer la stigmatisation à l'école et améliorer leurs conditions de travail. Plusieurs d'entre elles initient leur participation à travers la célébration annuelle de la *Vela des Intrépides* et dans le cadre de l'organisation de spectacles divers qui leur permettent de se rendre visibles et de mettre en valeur leurs talents artistiques et leur créativité. De plus, elles participent pour socialiser, partager et être ensemble, ou encore pour reconduire la tradition familiale.

Les répondantes cumulent respectivement entre 3 et 26 années de participation dans différentes actions collectives. Les formes et degrés de participation sont variables et

sont associés à divers obstacles à la participation. La perception des répondantes quant aux changements opérés par leur participation rejoint quatre plans : individuel, familial, social et communautaire. Leur perception de l'attitude de la société à l'égard des muxes-femmes évoque l'idée selon laquelle la tolérance est une acceptation conditionnelle, limitée et inégale. Plusieurs répondantes affirment que leur société les tolère, mais que la lutte pour l'acceptation doit être poursuivie.

Dans le prochain chapitre, j'analyse les données présentées ici ainsi que celles du chapitre IV en lien avec mes ancrages théoriques. Cette analyse donne lieu à une discussion sur le processus d'émergence des actrices-sujets muxes-femmes à travers une praxis de transformation de la tolérance sociale.

CHAPITRE VI

ANALYSE ET DISCUSSION : PRAXIS DE TRANSFORMATION DE LA TOLÉRANCE DES MUXES-FEMMES

6.1 Introduction

L'analyse des données de cette recherche révèle que les muxes-femmes mettent en œuvre une praxis de transformation de la tolérance sociale. Dans ce chapitre, je mets en dialogue les deux axes de mon cadre théorique pour analyser cette transformation. Pour ce faire, j'articule les processus d'émergence des acteurs-sujets et de *subjectivation* politique et aux éléments de la déconstruction du genre. L'analyse et la discussion qui suivent montrent que les répondantes rencontrées ne franchissent pas toutes les étapes d'émergence de l'acteur-sujet. Le type et les formes de participation au sein de regroupements, d'association et de collectifs de la société civile varient en fonction des contraintes structurelles, matérielles et symboliques. Ces contraintes peuvent être soit des incitatifs ou des freins au processus de *subjectivation* politique. De plus, je démontre que la praxis dans laquelle s'engagent les muxes-femmes comporte plusieurs similarités avec celle des féministes (radicales et *queer*). Par contre, la complexité du positionnement des muxes-femmes, situé à l'intersection de différents systèmes d'oppression ainsi que le contexte historique et culturel dans lequel leur praxis se déploie la distingue des praxis féministes.

6.2 Affirmation de la féminisation du genre

6.2.1 Les incitatifs : espaces d'expérimentation et modélisation

Dans la praxis des muxes-femmes, l'affirmation de la féminisation du genre est la première étape du processus d'émergence de l'acteur-sujet. D'abord centrées sur la prise de conscience du désir de féminiser leur genre, les muxes-femmes parviennent à l'affirmation de ce désir. La *Vela des Intrépides chercheuses de danger* est justement un espace socioculturel et de plus en plus politique où elles peuvent expérimenter la féminisation de leur genre. À cette étape, comme l'explique Touraine (1965 : 189) dans sa typologie des dimensions de la participation, la personne muxe n'a pas de projet précis. Son action est centrée sur la satisfaction de ses besoins personnels et elle participe par « tradition communautaire ».

Rappelons que Lamoureux et Touraine ont identifié que l'expérience de la souffrance sociale (discrimination, stigmatisation, obstacle à sa liberté individuelle, etc.) est souvent un incitatif à la participation individuelle. C'est l'expérience de la souffrance qui pousse la personne à agir, à rechercher, premièrement, un groupe ou une communauté avec laquelle elle pourra se rendre audible. C'est auprès de cette communauté qu'elle trouvera à se dire, qu'elle gagnera confiance en soi, qu'elle commencera à problématiser les inégalités. Pour ce faire, la personne doit d'abord se reconnaître et s'affirmer comme Sujet. Pour accéder à sa *subjectivation*, comme le dit Touraine (1999 : 100), la personne doit refuser le cantonnement identitaire.

En ce qui concerne les muxes-femmes, mon analyse montre que leur expérience de la souffrance sociale est souvent causée par l'impossibilité d'affirmer un positionnement muxe-femme. Cependant, à cette étape de leur processus, les répondantes ne parlent pas de leur situation en termes de souffrance ni même en termes de discriminations. Elles disent se sentir différentes et souhaitent affirmer cette différence. Or, contrairement aux femmes dans la première étape de la praxis féministe radicale, leur

mise en action n'est pas motivée par le constat d'inégalité. Les répondantes ont mentionné qu'avant de commencer à féminiser publiquement leur genre elles craignaient les représailles de leurs environnements familial et sociaux (école, travail) et elles ne voulaient pas manquer de respect à leur famille. Ce devoir de respecter les normes de genre, ainsi que la peur de la discrimination et de la stigmatisation représentaient un frein à leur pratique d'affirmation de genre, mais paradoxalement, elles bénéficient d'un support qui provient aussi de ces milieux. De plus, elles peuvent s'identifier à d'autres muxes-femmes qui affirment librement la féminisation de leur genre et elles ont toutes au moins un parent, une voisine, une tante, une amie et plusieurs amants qui les encouragent dans ce cheminement. En d'autres mots, la souffrance causée par certaines discriminations est atténuée par l'existence d'une communauté à laquelle elles peuvent s'identifier et par le support familial et social.

Anita explique que « l'organisation de la vela muxe constitue un acte émancipateur, subversif et politique ». La participation à cet événement permet à celles qui n'osent pas ou ne peuvent pas afficher publiquement une apparence féminine, d'expérimenter le rituel de la transformation au moins pour un soir. Les propos d'Erika, en ce sens, sont évocateurs.

Pendant la soirée de la vela nous sommes heureuses. On monte sur la scène pour faire des shows, pour danser, il y a de tout... Et ce soir là on peut danser et se déshabiller et se retrouver en brassière parce que les gens savent où ils sont venus, et à quoi ils participent. Personne ne juge. Pourquoi ? Parce qu'ils savent que cette nuit, elle est pour nous et que c'est quelque chose de spécial. Ils savent qu'en venant à cette fête ils vont voir de tout... Ils vont voir même des jeunes garçons qui sont saouls et qui embrassent des muxes, et que les muxes s'embrassent aussi [...] (Elena)

C'est en ce sens que la participation à la Vela, pour plusieurs personnes muxes, représente un lieu de prise de conscience individuelle : celle de la complétude ou du bien-être ressenti dans l'émancipation du désir de se travestir. La Vela donne lieu aussi aux premiers rapprochements érotiques des muxes avec les garçons et les hommes. Elle est donc, à mon avis, un milieu qui permet aux muxes de se rendre

visibles en tant que Sujet muxe-femme et d'expérimenter positivement la féminisation de leur genre. À cette étape, cet acte n'est pas encore motivé par une réflexion politique chez la personne muxe-femme en re-construction. En ce sens, il existe une similitude avec le processus d'émergence de l'acteur-sujet *queer*, car ce dernier se rend souvent visible avant de se rendre audible. Il affiche un genre discordant de la norme et peut avoir une orientation et des pratiques autres qu'hétérosexuelles avant de problématiser le système de sexe/genre/désir. C'est en introduisant de nouvelles subjectivités dans l'espace public que les muxes-femmes re-signifient les normes encadrant le troisième genre. À l'instar de Lamoureux (2009) et de Dorlin (2008), je considère qu'il s'agit là d'une mise en scène productive de nouvelles normes sexuelles et de genres. Par ailleurs, cette mise en scène ne va pas sans rencontrer des contraintes spécifiques qui sont en lien avec d'autres systèmes normatifs et de domination en place : la violence sexiste, les enjeux capitalistes, l'hétéronormativité et l'ethnicité.

6.2.2 Les freins liés au sexisme

Les données de recherche démontrent que les muxes qui féminisent leur genre sont davantage victimes de violence que les muxes masculins. Ceci peut représenter un frein important à l'affirmation de la féminisation de leur genre. La violence peut être perpétrée dans le milieu familial ou à l'extérieur de celui-ci.

La violence familiale est la conséquence de la désapprobation, surtout de la part des hommes, vis-à-vis de la féminisation du genre de leur « frère » muxe. Les hommes exerceraient ainsi, sur le corps des muxes, un contrôle similaire à celui qu'ils exercent sur le corps des femmes. Ils tolèrent « l'efféminement léger » mais considèrent que la féminisation du genre est déplacée et source de déshonneur pour la famille. Ils trouvent légitime de corriger la situation en utilisant la violence verbale et/ou physique. En ce qui concerne la violence perpétrée à l'extérieur du milieu familial, Miano Borruso (2009 : 1) l'explique par l'augmentation généralisée de la criminalité

qui, elle, découlerait de la précarisation économique des populations causée par la montée du néolibéralisme à l'ère moderne. Le néolibéralisme véhicule des valeurs qui entrent en conflit avec la tolérance traditionnelle des Zapotèques à l'égard de la diversité sexuelle et de genre. Pour Miano Borruso ces crimes sont homophobes.

Pour ma part, je crois que la violence sexiste et la criminalité ciblent spécifiquement la féminisation du genre muxe. Les muxes-femmes sont confrontées au sexisme, qui est historiquement l'apanage de la classe des femmes.

6.2.3 Les freins liés aux enjeux capitalistes

La féminisation du troisième genre est largement influencée par les dictats des normes de féminité qui découlent de l'imbrication du genre et du capitalisme. L'objectif des muxes-femmes est d'apprendre à reproduire le plus parfaitement possible la féminité, tant celle plus occidentale et populaire que celle zapotèque et traditionnelle. Le genre produit par les muxes-femmes est donc l'effet d'un cadre régulateur, celui des discours dominants sur la féminité idéale. (Butler, 2005 : 109; Dorlin, 2008 : 120)

Les muxes-femmes investissent une importante proportion de leur revenu en maquillage, en vêtements, en soins et produits esthétiques, et/ou en technologies du corps, etc. À ce consumérisme qui endosse totalement les valeurs capitalistes – plus on a de l'argent plus on le dépense dans les industries de la mode et de l'idéal féminin – vient s'ajouter la contribution économique attendue par leur famille. Ces pressions les obligent à redoubler d'ardeur et/ou à imaginer différents moyens pour amasser les sommes d'argent qui leur permettent de combler leurs besoins matériels sans pour autant négliger leur rôle coutumier de soutien économique à la famille.

Pour celles qui proviennent de classes sociales économiquement défavorisées, et dont le revenu ne suffit plus à pourvoir à ces pressions financières, le travail du sexe peut

devenir une alternative. La féminisation du genre leur ouvre cette possibilité. Ainsi, le positionnement qu'elles occupent dans l'échange économique-sexuel se déplace. Alors qu'il est commun pour les « muxes-hommes » de payer, en dons divers, leurs relations avec les jeunes garçons, les muxes-femmes, du moins les plus jeunes, se font inviter et/ou peuvent demander une rétribution en échange d'une relation. D'autres choisissent carrément d'offrir des services sexuels dans les endroits circonscrits à cette fin; la rue et les bars par exemple.

6.2.4 Les freins liés à l'hétéronormativité

Mes données d'entrevues et mes observations, de même que les analyses de Miano Borruso (2002), Gómez Regalado (2004), Gómez Suárez (2008) et de Stephen (2002), confirment que le rapport entre les muxes et les adolescents/hommes est marqué par une dimension érotique et sexuelle. Il est ainsi fort plausible que ce choix qu'elles font de féminiser leur genre soit influencé et/ou motivé par leur désir de plaire aux hommes dans une logique hétérosexuelle. Elles disent vouloir correspondre aux fantasmes des hommes et attirer leur attention. La reproduction des codes de la féminité leur permet de séduire des hommes qui seraient plus difficiles à tenter si elles arboraient un genre masculin. Comme l'explique la sociologue Marina Meneses Velásquez l'identité des muxes-femmes comporte l'avantage d'offrir la possibilité aux hommes d'expérimenter des rapports homosexuels avec une « figure » féminine. Cela les conforte dans leur représentation normative et souvent homophobe concernant la « nature » des rapports sexuels et affectifs. La féminisation du 3^e genre muxe permet donc l'établissement d'un rapport plus hétérosexuel ou hétérosocial qu'homosexuel. Cette logique hétérosociale, selon Nicole-Claude Mathieu (1991 : 75) est justement ce qui qualifierait les peuples dotés d'un 3^e genre, comme les berdaches d'Amérique, qui « se mariaient ou avaient des relations sexuelles avec des personnes de même sexe mais de genre opposé ».

Par ailleurs, cette « transfiguration du corps désirant » (Butler, 2005; 166) dans l'hétérosocialité affecte la configuration de la matrice sexe/genre/désir. Les muxes

ont l'air des femmes, mais elles ont un pénis et n'ont pas l'appareil reproducteur leur permettant de porter des enfants. En ce sens :

Le corps fantasmé ne peut jamais être compris par rapport au corps réel; il ne peut être compris que par rapport à un autre fantasme culturellement institué, qui revendique pour soi le statut « littéral » et du « réel ». Les limites du « réel » sont produites dans le cadre du processus naturalisé d'hétérosexualisation des corps dans lequel les faits physiques servent de causes et les désirs reflètent les effets inexorables de cette nature physique. (Butler, 2005 : 167)

Puisqu'elles se sentent « femmes » il est compréhensible que les muxes-femmes souhaitent reproduire les rôles dictés par les normes associées au genre féminin. Voilà pourquoi certaines rêvent de vivre une union stable et durable avec un partenaire. Elles disent « qu'elles se méritent elles aussi un homme » et « que la vie est bien triste quand on la vit seule ». Malheureusement pour elles, les garçons et les hommes socialisés à Juchitán ont appris qu'ils peuvent avoir une relation temporaire avec des muxes, mais ils n'ont pas appris que leur désir et leur affection envers les muxes-femmes peut mener à une relation de couple légitime. Pour eux, les muxes-femmes ne sont pas des « vraies » femmes, car les vraies femmes « ont un vagin » et sont capables de porter des enfants. Les muxes-femmes confrontées à cette contrainte imposée par le système hétéronormatif commencent à la problématiser. Elles veulent avoir le choix de vivre une relation stable si elle le souhaite.

6.2.5 Les freins liés à l'ethnicité

Si une majorité des femmes zapotèques semblent tolérer, voire même encourager, la féminisation du troisième genre, certaines la désapprouvent et s'opposent farouchement à ce que les muxes-femmes portent le *huipil* et le *enahualt*. Ces vêtements sont une marque de leur appartenance à un groupe ethnique spécifique. Or, les muxes-femmes portent ces vêtements pour marquer leur appartenance zapotèque. C'est le cas notamment quand elles voyagent à l'extérieur de la ville.

Le port des vêtements ethniques pourrait être considéré comme un hommage aux femmes que les muxes-femmes admirent depuis qu'elles sont petites. Or, pour plusieurs femmes, hommes et muxes, cet acte est plutôt considéré comme un affront aux femmes et au clan ethnique. Aux dires de certaines femmes zapotèques, les muxes « caricaturent » et « usurpent » leur image. Il y a donc une hiérarchisation entre les femmes qui se considèrent comme d'authentiques représentantes du genre et les muxes-femmes qui seraient des « reproductions de l'original ».

Plusieurs répondantes muxes-femmes questionnent cette opposition : Les muxes sont celles qui brodent les *huipils* mais les femmes veulent leur interdire le port de ce symbole ethnique. Par contre, ces mêmes femmes s'empressent de parer les étrangères de leurs plus beaux vêtements traditionnels quand elles les invitent à une vela. Ici le système sexe/genre sert à légitimer le fait qu'une femme cisgenre⁶², indépendamment de son origine ethnique, peut porter le *huipil*. La norme sexe/genre l'emporte donc sur la dimension ethnique du positionnement de la personne.

6.3 Se joindre à un groupe

6.3.1 Les incitatifs : sollicitation, prise de conscience et responsabilisation

C'est après s'être affirmées en féminisant leur genre que les muxes-femmes se sont jointes à un groupe pour participer à des activités de prévention et/ou des actions collectives. La plupart des répondantes ont commencé à participer dans le cadre des activités de prévention de la santé sexuelle organisées par l'association *Gunaaxhii Guendanabani*. Anita décrit comment, à partir de l'organisation de l'évènement de la

⁶² Les expressions « cisgenre » et « cissexuel » sont des néologismes employés pour décrire une identité de genre qui est autre que transgenre et transsexuel. Alexandre Baril est l'un des premiers à documenter les privilèges cisgenres et cissexuels en français. « Le préfixe *cis* est accolé aux termes de sexe et de genre pour désigner les personnes qui ne font pas de transition de sexe et de genre. » (Baril 2010)

Vela des Intrépides et de leur première participation à des ateliers de prévention du VIH, plusieurs d'entre elles (en parlant d'elle-même et de ses compagnes) ont eu envie de participer plus intensément.

À un moment donné, on s'est dit mais pas seulement la Vela. Nous devons organiser une semaine culturelle de la diversité sexuelle. On se disait 'il faut ouvrir la discussion sur d'autres thèmes : la sexualité, les droits humains, les organisations VIH, etc.' et c'est comme ça que peu à peu on s'est organisées.
(Anita)

Les répondantes peuvent avoir été sollicitées par d'autres muxes-femmes déjà actives dans le groupe. Celles-ci sont promotrices de santé et mobilisatrice. Elles vont à la rencontre des muxes ciblées par leurs interventions dans des espaces de socialisation comme les bars et les cantine ou encore directement à leur domicile. Un autre incitatif à se joindre à un groupe réside dans l'initiative personnelle des répondantes qui se sont senties préoccupées par les questions de santé, la leur et celle des autres. La perte de personnes proches et la stigmatisation des personnes vivant avec le VIH/sida leur fait prendre conscience de l'importance d'agir contre l'épidémie. Les répondantes sont donc conscientes que les pratiques sexuelles non protégées risquent de les exposer et d'exposer leurs partenaires au VIH.

Ce rappel des propos des répondantes (déjà présentés au point 5.3 portant sur les origines et motivations de la participation) me sert à démontrer que contrairement aux féministes radicales, les muxes-femmes ne se joignent pas à un groupe sur une base identitaire « unificatrice » ni dans le but de partager des expériences d'inégalités qui seraient communes à toutes. Ce n'est pas non plus, à l'instar des *queers*, parce qu'elles se sentent contraintes à choisir parmi les trois genres disponibles et qu'elles veulent opposer une résistance aux catégories normatives. C'est plutôt leur appartenance à une communauté particulièrement affectée par le VIH/sida qui les rassemble. Comme l'exprime Belma, c'est la volonté de faire quelque chose pour sa communauté et sa société qui la pousse dans l'action.

C'est cette petite semence d'espoir qui m'a motivée. Celle qu'un jour je parviendrais à faire quelque chose pour mon peuple. Travailler et prévenir les autres, les compagnes, les amies, sur ce qu'il y a de terrible dans cette maladie. Qu'elles puissent aussi développer cette conscience. (Belma)

Cette volonté créatrice correspond à ce que décrit Touraine quand il suggère que pour devenir Sujet, l'individu doit agir à partir de la réarticulation de l'instrumentalité et de l'identité que la société lui a assignée. Les muxes-femmes qui participent à des activités de prévention et des actions de lutte au VIH/sida expriment cette redéfinition d'elles-mêmes dans l'agir, d'abord pour soi mais aussi pour les autres. Elles disent se sentir valorisées car elles se distinguent ainsi de manière positive aux yeux de leur famille, de leur communauté et de la société. C'est ainsi qu'elles parviennent à se distancier du stigmat qui leur est accolé.

La participation à des ateliers d'éducation et de sensibilisation à la santé sexuelle est donc un lieu de prise de conscience important. L'acquisition de connaissances relatives aux moyens de prévention des maladies transmissibles sexuellement et par le sang et aux impacts de la stigmatisation sociale des personnes vivant avec le VIH/sida, représente un premier pas dans l'agir ensemble. Ces milieux qui sont d'abord des espaces d'éducation et de conscientisation entre pairs deviennent aussi des contextes propices au partage d'expériences individuelles et collectives où les muxes-femmes peuvent nommer les difficultés liées à l'intolérance sociale qu'elles vivent. Dans les mots de Miano Borruso :

Les réunions que nous avons commencées avec l'objectif de donner plus d'informations sur le sida et la santé sexuelle se sont transformées assez vite en un espace de conscientisation où les participantes partageaient des expériences, des réflexions, des doutes, des rires, concernant autant leur santé que leurs problèmes familiaux, leur travail et leurs relations avec les voisins et leurs amants. (Miano Borruso, 2003 : 81, *traduction libre*)

J'ai remarqué que les muxes-femmes se rencontrent surtout dans des milieux de socialisation à l'atmosphère festive, les velas et les cantines par exemple. Le reste du temps elles se croisent dans le cadre de leurs occupations respectives ou se visitent au

sein de leur milieu familial. Or ces contextes ne me semblent pas ou peu favorables à la réflexion critique par rapport à la marginalisation vécue en fonction du genre, ni même par rapport à la stigmatisation de leurs pratiques sexuelles. J'ai observé que les muxes-femmes qui se joignent à un groupe de lutte au VIH/sida trouvent dans ce milieu une occasion d'amorcer le développement ou l'approfondissent de leur jugement critique. Cela dépend de leur bagage individuel⁶³.

À cette étape de leur processus de *subjectivation*, les muxes-femmes peuvent décider soit de poursuivre un engagement ponctuel, soit de s'impliquer plus activement. Certaines participent depuis plusieurs années mais uniquement quand elles sont invitées. Les bénéfices qu'elles en retirent au plan personnel leur suffisent. Pamela, par exemple, adhère au projet davantage par affinité avec les leaders et par tradition, que par engagement formel pour la cause.

Elle précise qu'elle ne veut pas assumer de responsabilités :

Regarde, je n'ai pas comme un poste, un rôle exact là-dedans, mais je participe et je collabore avec elles, ça oui. Elles me disent « Allons là, allons à un atelier, allons... », mais que moi j'aille parler [prendre la parole en public] comme ça, ce n'est pas mon truc. (Pamela)

Ces muxes-femmes qui participent occasionnellement se rendent visibles en tant qu'alliées dans les activités de prévention et les actions de lutte au VIH/sida. Elles apprennent et transfèrent autant que possible leurs connaissances à leurs proches. Toutefois leurs capacités sont limitées et elles ne peuvent pas « investir leur pouvoir et leur volonté de création » comme le dit Touraine (1965 : 190). Les propos de Mélani évoquent ces limites personnelles :

⁶³ Celles qui proviennent de milieu familial plus politisé et souvent économiquement favorisé, arrivent avec une prédisposition à la réflexion critique et à l'action. Celles qui, au contraire, sont peu scolarisées, sont peu habituées à réfléchir aux rapports de pouvoir. Elles ont toujours dû concentrer leurs énergies pour subvenir à des besoins de base. Elles devront donc d'abord développer les outils pertinents pour comprendre les objectifs des actions auxquelles elles participent.

Ce sont les garçons, les jeunes qui viennent le plus quand ils te voient participer. Ils viennent parce que certains ont des problèmes dans leurs relations. Ils viennent et nous demandent, parce qu'ils nous voient comme ça, animant des discussions, donnant des conseils, et c'est là que certains jeunes arrivent et me disent "regarde, je suis comme ça, j'ai un problème..." Quand je peux les aider, alors je suis là, mais des fois je leur dis : "tu sais quoi ?" et je les oriente un peu. Je leur donne un numéro, une adresse du collectif, de l'endroit où se trouve le bureau et comme ça [...] (Melani)

À cette étape du processus, les muxes-femmes commencent à questionner le manque de tolérance sociale, en fait la stigmatisation, dont elles sont la cible. Elles prennent conscience que la société tolère l'homosexualité mais pas lorsque celle-ci est associée à la maladie du sida. C'est comme ça que des muxes-femmes décident de participer plus activement au sein des regroupements, associations et collectifs qui mettent sur pieds divers formes d'activités de prévention et d'actions collectives. Elles acquièrent des aptitudes de leadership et elles les ré-investissent dans la mobilisation et l'éducation de leurs pairs. Du coup, elles développent un jugement plus critique de leur situation en tant que groupe stigmatisé et en tant que communauté spécifique dotée d'un pouvoir d'organisation collective. Celles qui participent ponctuellement représentent une base d'appui aux activités de prévention et à l'action collective et les changements opérés par leur participation sont observables davantage au plan personnel, par exemple au niveau de l'augmentation de leurs connaissances. Ces dernières sont aussi en mesure de sensibiliser leurs proches qui, en retour, les perçoivent comme étant « différentes des autres », « plus responsables » (relations sexuelles protégées), « mieux préparées à affronter les difficultés ».

6.3.2 Division des rôles et des devoirs: des freins à la création de soi

La décision d'une personne de participer plus ou moins activement dans des regroupements, collectifs et/ou association qui mettent sur pied des activités de prévention et des actions collectives n'est pas qu'une simple question de choix ou d'intérêt. À Juchitán, les rôles et les devoirs sociaux ainsi que les critères de

valorisation individuelle propres au contexte culturel sont des freins à la participation, donc à la création de soi comme acteur-sujet.

La division sexuelle du travail, la valeur centrale des activités génératrices de revenus, ainsi que la primauté des liens familiaux sont largement nommés par les répondantes pour expliquer l'impossibilité d'investir plus de temps dans des actions collectives dont les objectifs sont souvent mal-compris ou même perçus négativement par la société. Comme le dit Touraine :

Le sujet personnel ne peut se former qu'en se dégageant des communautés trop concrètes, trop holistes, qui imposent une identité fondée sur des devoirs plus que sur des droits, l'appartenance plus que la liberté. (Touraine, 1999 : 102)

La féminisation du troisième genre et la participation dans des activités de prévention et actions collectives entraînent une reconfiguration de la division sexuelle du travail. J'ai remarqué que cette reconfiguration est acceptée en autant qu'elle ne remet pas en question les principes organisateurs de séparation et de hiérarchie (Kergoat, 2001 : 89). À Juchitán, par exemple, le principe de séparation divise les activités et champs d'expertise en fonction des trois genres : homme, femme et muxe. Tant que les muxes-femmes s'insèrent dans des créneaux d'activités qui leur sont traditionnellement associés, elles sont tolérées et ne confrontent pas de problème. Le principe de hiérarchie accorde, quant à lui, plus ou moins de valeur aux travaux réalisés en fonction des genres. À Juchitán, cette hiérarchisation des occupations est établie en fonction de deux critères : 1) l'apport à l'économie familiale et sociale et 2) la reproduction des traditions et de la culture zapotèque.

J'ai observé que les muxes-femmes sont tolérées à condition de ne pas se distancier des rôles qui leur sont traditionnellement accolés en tant que représentantes du troisième genre. Elles doivent prendre des responsabilités familiales en participant à l'économie de celle-ci et en s'occupant de certaines tâches domestiques. Par ailleurs,

comme l'explique Gómez Regalado (2004 :2006), les muxes-femmes développent des champs d'expertise nouveaux, dont certains sont très valorisés et d'autres moins ou pas du tout. Par exemple, le talent de chorégraphe des muxes est reconnu à travers les performances qu'elles donnent à la Vela et en d'autres circonstances. Ce nouveau créneau fait appel à la créativité, à la fibre artistique et à l'exubérance qui caractérisent le troisième genre. Il en va de même pour celles qui se distancient de la broderie traditionnelle et qui sont couturières stylistes de vêtement en tous genres. Elles ont un talent remarquable qu'elles savent réinvestir. Par contre, les muxes-femmes qui veulent s'insérer dans des champs professionnels traditionnellement réservés aux hommes, comme la politique, ou qui souhaitent avoir des enfants, sont critiquées ou invalidées par les hommes, les femmes et d'autres muxes, précisément pour des motifs de séparation en fonction du sexe/genre.

L'insertion et la valorisation des muxes-femmes sont mesurées à l'aune de ce que leurs activités économiques rapportent à la famille et/ou à la société en général. Elles sont tenues en estime quand ce qu'elles font renforce l'ethnicité ou contribue au prestige familial et social. (Bennholdt-Thomsen, 1997 ; Miano Borruso, 2001, 2002, 2005 ; Gómez Regalado, 2004). Celles qui exercent le travail du sexe, par exemple, sont stigmatisées. Cette stigmatisation existe parce que cette activité est considérée immorale et qu'elle est fortement associée à l'épidémie du VIH/sida, mais aussi parce qu'elle ne rapporterait rien de « bien » à la société en général. Au contraire, cette activité marginale nuirait à la réputation de la famille. De plus, malgré que l'argent ainsi gagné serve le plus souvent à alimenter la bourse familiale, les-muxes femmes le font aussi pour ramasser les sommes nécessaires à leurs modifications corporelles. Pour ce faire, plusieurs préfèrent l'anonymat des grands centres urbains. Du coup, elles priorisent leur liberté individuelle, ou leurs besoins, au détriment de ceux de la collectivité, ce qui est aussi mal perçu dans ce type de société qui, comme l'explique Touraine est « trop holiste ».

Dans un tel contexte il est difficile de se dire activiste de profession ou d'occuper une partie de son temps à participer à des activités de prévention et des actions collectives. Ce travail demeure peu reconnu, à moins qu'il soit rémunéré et qu'il permette à la personne de se démarquer socialement, par exemple dans les médias ou lors d'une performance artistique publique. Pourtant, l'implication politique qui mobilise en large majorité les hommes est bien perçue. Cette différence dans la valeur accordée aux deux formes d'implication, ou ce double-standard s'explique, selon mes observations, de deux manières.

Premièrement la culture politique s'inscrit en continuité avec l'historique collectif de lutte et de résistance des *juchitecas* contre l'hégémonie colonisatrice. Elle se porte à la défense de l'identité collective, tandis que la lutte au VIH/sida, qui cible pourtant la prévention de la santé de toutes et de tous, est socialement perçue comme étant l'apanage de la catégorie homosexuelle muxe. Deuxièmement, le processus de *subjectivation* opéré par la participation au sein de regroupements, collectifs et associations démontre que les muxes peuvent se rendre visibles, audibles et participer activement aux transformations sociales. Cela signifie qu'elles acquièrent du pouvoir sur leur vie et qu'elles se détachent du contrôle que la famille et la société exercent sur leur temps, leur corps, leur façon de penser et d'agir. Elles contreviennent ainsi au principe de séparation de la division sexuelle du travail.

Cette sous-valorisation de la participation des muxes-femmes à des activités de prévention et des actions collectives a différents effets. Le manque de support familial, ou le fait que les membres de la famille perçoivent négativement les activités et actions auxquelles elles participent pourrait être une source de désengagement. Pamela, par exemple, explique qu'elle doit éviter d'aborder les thèmes de la lutte au VIH/sida et de la féminisation de son genre avec ses frères et ses parents : « Quand on en parle, ils me disent des choses blessantes, je leur réponds autre chose et ils se fâchent, alors c'est mieux de ne pas le faire ».

Par ailleurs, pour certaines muxes-femmes, la création de soi et la reconnaissance des autres s'acquière autrement que par la participation au sein des regroupements, associations et collectifs de la société civile. Par exemple, j'ai remarqué que Pamela est une personne muxe connue et très appréciée. Elle a un grand sens de l'humour. D'ailleurs, elle est continuellement invitée à des fêtes car sa présence joviale est recherchée. Son poste est aussi celui qui est le plus rempli de convives lors de la Vela des Intrépides.

La division des rôles et des devoirs peut donc représenter un frein à la création de soi. Les muxes-femmes choisissent ou non d'intensifier leur participation ; ce faisant, elles développent plus ou moins leur *subjectivation* politique.

6.4 Former son propre groupe

6.4.1 Les incitatifs : l'esprit critique et la volonté de création

À la troisième étape du processus d'émergence de l'acteur-sujet muxe-femme, les répondantes sont en mesure de prendre plus de responsabilités à l'intérieur du groupe dans lequel elles participent. Leur projet devient plus collectif. C'est-à-dire qu'il dépasse le désir d'appartenance à un groupe, la participation ponctuelle et la collectivisation des expériences, et qu'il amène les personnes à vouloir « investir leur pouvoir et leur volonté de création » (Touraine, 1965 : 190). À cette étape, les répondantes ont acquis une connaissance importante des enjeux de lutte au VIH/sida et démontrent un esprit critique concernant, par exemple, les discriminations vécues en raison de l'affirmation de leur genre et de leurs pratiques sexuelles. Elles démontrent aussi des aptitudes de leadership, ce qui leur permet de se rendre audible, c'est-à-dire de prendre la parole publiquement, d'affirmer leur point de vue, de sensibiliser les gens et d'être reconnues et valorisées en fonction de leur expertise.

Celles qui choisissent de demeurer à l'intérieur du groupe auquel elles se sont jointes à l'amorce de leur processus de *subjectivation* deviennent généralement plus critiques vis-à-vis de l'organisation. Elles prendront davantage d'initiatives. Elles pourront, par exemple, développer un nouveau volet d'activités. D'autres, à l'instar de Anita, de Fatima et de Cari, choisiront de se distancier du groupe initial pour former leur propre groupe. Anita et Fatima racontent que les préoccupations et les besoins spécifiques des muxes étaient occultés dans le groupe dirigé par des femmes au sein duquel elles ont commencé à participer. De plus, leur travail, en tant que personnes muxes n'était pas mis en valeur et certaines femmes avaient une attitude homophobe à leur égard.

À un moment donné j'ai décidé de m'organiser de mon côté parce que je me suis rendu compte que certaines femmes étaient homophobes [...] Alors je me suis dit que je n'avais pas à travailler avec et pour ces femmes homophobes sans avoir de reconnaissance. J'ai donc décidé de travailler de mon côté : donner des ateliers, organiser des événements. Des gens nous sollicitaient pour qu'on fasse du théâtre en prison [...] (Fatima)

Cari, quant à elle, s'est sentie méprisée et diminuée, à l'intérieur d'un groupe formé par d'autres muxes-femmes, en raison de son métier comme travailleuse du sexe. Elle a donc décidé de participer à la fondation d'un collectif de travailleuses du sexe « en action ».

Il importe ici d'établir un lien avec les critiques des femmes qui se sont senties marginalisées à l'intérieur du mouvement féministe (je pense notamment aux femmes de couleurs, autochtones, travailleuses du sexe, lesbiennes et trans). Car elles aussi ont dénoncé le caractère exclusif du groupe (« nous-femmes ») et ont remis en question la priorité de la lutte au sexisme et aux structures patriarcales au détriment des autres. C'est ce qu'exprimaient les *black feminists* qui ont développé leur propre praxis en articulant la lutte au racisme, aux rapports inégalitaires de classe, au sexisme et à l'hétérosexisme.

[...] notre participation a pâti à la fois des forces réactionnaires à l'extérieur et du racisme et de l'élitisme à l'intérieur du mouvement féministe. En 1973, des féministes Noires, principalement basées à New-York, ont senti la nécessité de former un groupe féministe Noir et tant que tel [...] Nous pensons que la politique sexuelle, sous le patriarcat, joue un rôle aussi important dans la vie des femmes Noires que les politiques de classe et de race. Souvent, aussi, nous avons de la difficulté à séparer les oppressions de race, de classe, de sexe, parce que fréquemment, dans nos vies, nous en faisons l'expérience simultanée. (Combahee River Collective, 2006 : 55 et 58)

Parallèlement, les travailleuses du sexe qui réclament la décriminalisation de leurs activités sont perçues par les féministes radicales, qui prônent l'éradication de la prostitution, comme étant aliénées par le système patriarcal et une entrave à la lutte au sexisme. Ce à quoi elles répondent :

Le féminisme des travailleuses du sexe établi une dialectique basée sur le dépassement de la dualité féminine (vierge/putain), dans une unité féministe. Pour ce faire, le féminisme doit : réduire les inégalités structurelles entre les hommes et les femmes, favoriser l'autonomie de toutes les femmes, combattre les préjugés par l'éducation et la sensibilisation, et décriminaliser le travail du sexe. (Bernier, 2007 : ?)

Et encore, certaines féministes lesbiennes ont, dans la foulée de Monique Wittig, revendiqué la formation d'un mouvement politique autonome du mouvement des femmes.

Tout en s'inscrivant dans la continuité de la lutte des femmes, le mouvement lesbienne se posait comme un mouvement de résistance axé sur la remise en question globale du système social fondé sur l'hétérosexualité. (Turcotte, 1998 : 364-365)

Enfin, Namaste et Stryker, ont souligné combien les expériences spécifiques et les contextes culturels dans lesquels évoluent les personnes trans sont occultés. Les féministes généraliseraient la portée transgressive du positionnement de genre « trans » ou encore reprocheraient à ces dernières de renforcer le système sexe/genre en voulant correspondre à l'une ou l'autre des catégories normatives : femme/féminité ou homme/masculinité.

Ces critiques des noires, travailleuses du sexe, lesbiennes et trans ont mené à une praxis féministe tantôt radicale tantôt poststructuraliste et *queer*. À l'instar des stratégies employées par les *queers*, qui préconisent des actions non centrées sur une catégorie unificatrice, mais plutôt basées sur des affinités et des intérêts communs et changeants, les muxes-femmes activistes expriment ce même besoin d'alliance avec les différents groupes de la société. Elles sont particulièrement proches des femmes *juchitecas* qui, traditionnellement, ont été leurs alliées et avec lesquelles elles ont des « liens de parenté », pour reprendre l'expression De Sève (1995 :68). C'est-à-dire qu'elles partagent des situations similaires ou un bagage culturel qui les amènent parfois à faire front pour certaines revendications (contre la violence sexiste, l'homophobie, et la lutte au VIH/sida, etc.). En ce sens, je remarque que les muxes-femmes ne versent pas dans le repli communautaire ou identitaire. Elles savent plutôt identifier leurs alliées et cherchent à les multiplier.

Une des stratégies que la communauté muxe a comprises, c'est notre lien nécessaire et irréversible, avec les femmes *juchitecas*. Il était impossible de séparer notre travail direct de notre alliance stratégique avec elles. Il n'y avait pas d'autre logique d'action, nous devions agir depuis une perspective de genre. La responsable de la maison de la culture, la sociologue Marina, des sages-femmes, etc., on s'est entourées de femmes qui percevaient notre travail positivement. Nous voulions rejoindre les grands-mères, les tantes, les voisines, afin que nos actions soient légitimées et qu'à un moment donné nous puissions les focaliser sur des thèmes qui touchent tout le monde. Par exemple, des actions contre la violence faite aux femmes, le VIH, etc. (Anita)

Ces exemples me servent à appuyer l'idée que les muxes-femmes qui développent un niveau de *subjectivation* important tendent à se distancier du contrôle communautaire. Leur esprit critique les pousse à former leur propre groupe sans toutefois que celui-ci ne soit centré sur la défense d'une identité commune. Elles refusent l'invisibilité et le non-respect de leurs valeurs, de leur situation (en tant que travailleuses du sexe, par exemple) et elles rallient leurs expériences spécifiques à celles d'autres Sujets

politiques genrés qui font aussi ce choix. Ainsi, on peut comprendre que la critique adressée par les répondantes au groupe qu'elles quittent les amène à s'engager ailleurs. Comme l'explique Cari d'un ton assuré, ce manque de considération de la part d'un groupe dans lequel elle s'est beaucoup investie a certes été difficile mais il a par-dessus tout motivé sa volonté de faire les choses différemment. Elle voulait se prouver à elle-même ainsi qu'aux autres sa valeur personnelle.

À cette étape du processus de *subjectivation* politique, la stratégie de lutte contre l'intolérance sociale à l'égard des pratiques sexuelles et de genre développées par les muxe-femmes semble se raffiner. D'une part, elle vise la reconnaissance et la mise en valeur des aptitudes et des talents particuliers des membres de la communauté muxe. La formation de groupe ou la mise sur pied de projets par lesquels elles sont spécifiquement reconnues comme leaders participent de cette stratégie de visibilité positive. D'autre part, les services, activités et actions qu'elles organisent ne s'adressent pas exclusivement aux membres de la communauté muxe. En effet, les répondantes privilégient la mise en réseau et la formation d'alliances de manière à adresser une réponse à la fois globale (elles veulent rejoindre tous les groupes de la population) et spécifique (en fonction des pratiques qui exposent différemment les groupes au VIH/sida, au sexisme, à l'homophobie, au racisme, etc.) Cette forme d'agir ensemble bonifie, selon moi, le processus de *subjectivation* politique, en ce sens où celui-ci favorise la sensibilisation des participantes à des problématiques et enjeux qui dépassent ceux de la lutte au VIH/sida et à l'homophobie.

Si les conflits intragroupes peuvent représenter des sources de motivation à l'action et encourager la reconstruction du Sujet en acteur-sujet, ils sont aussi des freins à l'agir ensemble.

6.4.2 Le financement des actions : un frein à l'agir ensemble

L'accès restreint des regroupements, collectifs et associations, ainsi que la manière dont ces fonds sont administrés constituent également un frein à l'étape de formation de son propre groupe. Les données relatées par la littérature (Miano Borruso, 2003, 2010 ; Miano Borruso, Bartolo et Gómez Suárez, 2009) ainsi que mes propres données de recherche m'amènent à proposer une analyse de ce phénomène en termes de l'imbrication du capitalisme, de l'ethnicité et du système de sexe/genre.

La logique du financement de la lutte au VIH/sida, comme l'explique Miano Borruso (2004 : 105), reproduit le modèle néolibéral du haut vers le bas. C'est-à-dire que les bourses sont accordées par des fondations internationales ou des partis politiques à quelques leaders communautaires qui ont la responsabilité de former d'autres leaders au sein de la base d'appui. L'auteure questionne cette façon de faire qu'elle croit contraire à la manière dont le pouvoir d'une personne s'acquiert dans les communautés autochtones comme celle des Zapotèques.

Le pouvoir de l'argent est octroyé [par ces organismes de financement] avec une emphase mise sur les capacités et les responsabilités individuelles. Ce pouvoir économique doit, en principe être distribué du haut vers le bas afin de supposément bénéficier à la communauté. Nous sommes en plein modèle libéral. Au contraire, dans les communautés autochtones, l'individu doit d'abord acquérir un prestige social à travers un long cheminement de mérites reconnus par la communauté comme étant bénéfiques et significatifs pour l'ensemble du groupe. (Miano Borruso, 2003 : 105, *traduction libre*)

Selon ce que laisse entendre Miano Borruso, l'octroi des financements accorde trop de pouvoir à des personnes qui, d'une part sont peu préparées à assumer tant de responsabilités et qui, d'autre part, n'ont pas la reconnaissance communautaire nécessaire pour être légitimées dans leurs fonctions. Ainsi, à la base, le problème du financement pourrait s'expliquer par une confrontation de valeurs : les valeurs capitalistes entrent en contradiction avec les valeurs ethniques ou communautaires. Le fait qu'un important montant soit octroyé à un groupe ou même à une seule

personne est perçu comme un privilège indu bénéficiant un intérêt particulier au détriment des intérêts de la collectivité.

D'après mes observations et les propos des répondantes, le frein à l'agir ensemble que représente le problème du financement s'explique aussi d'une autre manière : les leaders retirent des bénéfices de leur position que les autres n'ont pas. Cela génère de l'envie, de la jalousie et de la suspicion. Pourtant, les participantes, qui forment la base d'appui retirent elles aussi des bénéfices de leur participation. Elles sont formées, approvisionnées gratuitement en préservatifs et ponctuellement rémunérées pour leur prestation dans la pièce de théâtre des Intrépides, etc. Mais cela leur paraît futile quand elles voient que les coordonnatrices se promènent en voiture, par exemple.

De leur côté, les leaders qui se consacrent à temps plein à la recherche de financement et à la coordination des projets rapportent être exaspérées par la jalousie, l'incompréhension et les préjugés des gens. Selon Anita : « On ne peut pas vivre de la lutte contre le /sida, il faut toujours rechercher d'autres fonds [...] Si les gens me demandaient pourquoi j'ai cette voiture je pourrais leur répondre qu'elle sert à l'activisme ». Puis, les muxes-femmes dont les responsabilités deviennent de plus en plus importantes sont aussi invitées à des conférences, à des forums, des colloques et autres évènements où elles poursuivent le travail de réseautage. Elles profitent donc d'une notoriété et de contacts qui les avantagent quand vient le temps d'inscrire les bons noms aux bons endroits, de demander conseils, etc. Ce sont tous ces bénéfices marginaux qui suscitent l'envie.

Un autre décalage culturel est inhérent à la logique capitaliste et cloisonnée des bailleurs de fonds et concerne la préparation des demandes de financement. Cela nécessite du temps, ainsi que l'emploi d'un langage et d'outils spécialisés (Miano Borruso, Bartolo, Gómez Suárez, 2009 : 8). Selon mes observations, plus les leaders

sont mises en contacts avec différents groupes, provenant du Mexique et d'ailleurs, plus elles sont inspirées par des pratiques novatrices. De plus elles se familiarisent avec les orientations prioritaires des bailleurs de fonds. Pour en avoir rencontrées, je peux affirmer que certaines leaders sont particulièrement charismatiques. Elles présentent des aptitudes indéniables en relations publiques. Or ce qui me semble problématique, c'est que l'investissement de temps et d'énergie, ainsi que les aptitudes et qualités que cela requiert ne soient pas reconnus dans la société *juchiteca*. Au contraire, cela est perçu comme de l'opportunisme.

En fait, je crois que c'est la mise en valeur de la féminisation du genre muxe et des discriminations inhérentes à ce positionnement qui pose problème. D'ailleurs, l'un des arguments avancés par Miano Borruso, Bartolo et Gómez Suárez (2009) pour expliquer le succès « mitigé » des muxes-femmes dans leur accès au financement, est justement leur aisance à exploiter une image qui suscite la compassion des bailleurs de fonds : elles « vendent » l'image du marginal : autochtones, transgenres, engagées dans la lutte au VIH/sida et pour la défense de la diversité sexuelle et de genre. De plus, les muxes-femmes ont appris à employer la terminologie de l'activisme lesbien, gai, bisexuel, travesti, transgenre, transsexuel et *queer* (LGBTTQ) ambiant, malgré qu'elles soient une minorité parmi la minorité muxe : « une catégorie sociale plus riche et plus complexe que celle de travesti, mais qui ne signifie rien pour les bailleurs de fonds [...] » (Miano Borruso, 2010 : 8, *traduction libre*).

Il me semble problématique que l'on puisse reprocher à une personne de mettre de l'avant le fait que son positionnement de genre, ses pratiques sexuelles, son origine ethnique, sa classe sociale, etc., l'exposent à un nombre importants de sources d'oppression. Pour avoir lu et entendu les leaders muxes-femmes, notamment dans le cadre de la Conférence internationale sur le sida tenue à Mexico en août 2008, j'ai constaté que, loin de renier leur communauté, les muxe-femmes la mettent en valeur et la défendent. Ainsi, elles participent à l'ouverture d'un dialogue sur les réalités

spécifiques de la diversité sexuelle et de genre dans les communautés autochtones, la leur et celles des nombreux groupes avec lesquels elles forment alliance. L'emploi de la terminologie transgenre peut, selon moi, servir de raccourci pour justement rendre intelligible un positionnement de genre qui, comme le souligne Miano Borruso, est très complexe et très difficile à vulgariser dans le cadre d'une demande de subvention.

Que les critiques soient plus ou moins justifiées ne change rien au fait que l'accès et l'administration des financements nuisent au développement des activités de préventions et des actions collectives et qu'ils soient des facteurs de tensions importants tant à l'intérieur des groupes, qu'entre les groupes.

Je crois à l'instar de Miano Borruso, que ce qui est sérieusement problématique c'est l'absence de mécanisme d'évaluation et de transparence concernant l'administration des fonds. Les muxes-femmes ne produisent pas les rapports de dépenses qui pourraient être présentés dans le cadre d'une assemblée générale publique à laquelle assisteraient les membres de la communauté. Ce serait une manière d'apaiser les soupçons.

Elle dit :

Elles reçoivent des subventions en euros ou en dollars, desquelles elles ne rendent pas compte à leur communauté et à leur base, mais plutôt aux étrangers qui fonctionnent avec la logique de l'universalisme global et non celle des différences locales. (Miano Borruso, 2010 : 8, *traduction libre*)

Il me semble important de reconnaître que l'accès au financement est rendu possible parce qu'à travers leur participation les leaders augmentent leur capacité et leur pouvoir d'agir. Elles se rendent visibles en utilisant notamment les médias pour diffuser leurs actions. Elles se rendent audibles en prenant la parole publiquement, en négociant leur espace, en défendant leur position, et même en s'impliquant en politique. Elles savent rallier leur *subjectivation* à celle d'autres Sujets en créant des alliances bénéfiques à leur avancement personnel mais aussi au profit de leur

communauté. Bref, elles se font porte-parole de la collectivité et même de la société, malgré la résistance et l'intolérance sociale des gens qui questionnent la légitimité d'une muxe-femme comme figure de représentation.

6.5 Création d'alliances et radicalisation des objectifs d'actions

6.5.1 Les incitatifs : maîtriser les savoirs et exercer le pouvoir

La quatrième étape du processus de *subjectivation* des muxe-femmes est celui où les répondantes multiplient la création d'alliances et où elles radicalisent les objectifs d'actions. La radicalisation du discours et des objectifs de celles dont le profil correspond à cette étape comporte les similitudes suivantes : premièrement, elles ont une perspective globale des changements opérés par leur participation avec d'autres acteurs-sujets, de même qu'une vision à long terme des objectifs d'actions et des transformations sociales projetées ; deuxièmement elles ont une compréhension accrue des rapports de pouvoirs, et, troisièmement elles ont la capacité de faire usage des savoirs qu'elles acquièrent pour investir les lieux de pouvoirs décisionnels et renouveler leur praxis.

Fatima, Bonita et Anita sont des actrices-sujets muxe-femmes qui se situent à cette étape du processus. Elles sont conscientes du chemin parcouru depuis l'organisation de la première Vela et l'amorce de la collectivisation des préoccupations concernant les impacts du VIH/sida sur leur communauté et leur société. Elles ont d'abord commencé à affirmer leur genre dans des espaces circonscrits, elles sont aujourd'hui des modèles d'affirmation pour les jeunes qui initient ce processus. Aussi, elles sont éloquentes et n'hésitent pas à prendre la parole en public au nom de leur communauté, notamment dans les médias. De plus, l'implication en politique et le fait de chapeauter des actions, tant aux niveaux local que national et international, leur valent une couverture médiatique importante. J'expliquerai un peu plus loin que cette

focalisation de l'attention publique et médiatique portée sur quelques-unes ou même sur une seule personne, ne va pas sans poser certains problèmes.

Chacune d'entre elles a commencé à participer à des activités de prévention et actions collectives pour agir sur une situation problématique : le VIH/sida et l'homophobie. Fatima dit qu'elle a commencé pour exercer une présence, pour « ne pas être réduite au silence » et pour « exercer un pouvoir ».

Les propos de Bonita se font plus spécifiques en ce sens. Pour elle, le changement majeur est celui d'une visibilité renouvelée. Alors que par le passé la communauté muxe se démarquait uniquement pour son caractère festif et créatif, leur participation au sein des regroupements, collectifs et /ou associations a démontré à la société qu'elles pouvaient participer activement aux changements sociaux.

« J'étais une muxe parmi d'autres qui tirait son coin de la serviette », se rappelle Anita en décrivant la perception qu'avait d'elle la société quand elle a commencé à se démarquer à travers sa participation. « Peu de gens croyaient que le travail d'activisme et le discours que je tenais étaient sérieux ». Les répondantes se sont donc rendues visibles et audibles et elles ont favorisé la participation. Pas seulement de leurs proches et de leurs alliés, mais aussi de l'ensemble de la société, des représentants des paliers gouvernementaux, de la communauté internationale, etc.

De cette *subjectivation* politique, il se dégage le passage de préoccupations sociales et communautaire (les activités de prévention) vers des perspectives d'action politiquement engagée (des actions collectives). La radicalisation du discours et des objectifs d'actions se produit à travers l'acquisition et la maîtrise de savoirs. Par exemple, savoir prendre part au débat et avoir la capacité d'argumenter pour transformer la tolérance sociale. Comme l'exprime l'une d'elles :

[Tu peux] t'asseoir et expliquer tes propositions et être considérée. Tu sais que tu as le droit de donner ton opinion sur les orientations de ton milieu, de ton monde, de ton pays, de tout, et que ta voix compte, que tu peux être écoutée. (Bonita)

Les répondantes disent avoir une lecture beaucoup plus politique de ce qu'elles faisaient il y a 15 ans, et de comment les formes et thèmes d'activités et d'actions ont évolué au fil du temps. Elles se sont approprié les termes pour nommer ce qu'elles font et elles ont investi certaines institutions : elles savent utiliser les canaux médiatiques; elles organisent et participent à des conférences internationales de grande envergure; elles n'hésitent pas à voyager jusqu'au bureau du gouverneur de l'État pour proposer des projets, etc. Ce savoir est donc mis à profit dans la politisation de leur discours et le développement de pratiques d'actions collectives novatrices.

Cette acquisition de savoir est étroitement liée aux bénéfices du réseautage, de la création d'alliance et à la multiplication des partenariats avec d'autres groupes et communautés qui partagent avec les groupes de muxes-femmes des « liens de parenté » ou la « parenté de leur objectifs » (de Sève, 1995 : 68). Ces partenariats comme l'exprime Anita, ont permis le dialogue interculturel qui favorise le décloisonnement identitaire.

L'activisme me permet de dialoguer avec d'autres identités du monde : avec les *hijras* de l'Inde, avec les *māhūs* de Bora Bora en Polynésie française, avec des personnes de l'Argentine qui s'assument comme 'trans'. Cela m'a ouvert sur une gamme de possibilités. Je les voyais positionnées comme je me positionne à partir de ma propre identité. Ça a permis d'initier ce que nous appelons le dialogue interculturel. Et c'est ainsi que j'essaie maintenant de promouvoir ce dialogue auprès des muxes. C'est pour ça que j'ai invité Loana Berkins⁶⁴. Je voulais que les autres puissent l'entendre parler de leurs

⁶⁴ Pendant mon séjour à Juchitán, j'ai assisté à la présentation de Loana Berkins qui est présidente de l'Association de lutte pour l'identité de travestis-es et transsexuelle-les d'Argentine. Elle était invitée par une des répondantes à l'étude. Cette présentation a abordé les activités l'association en lien avec des discriminations vécues. La discussion qui a suivie a été une occasion pour les personnes muxes présentes de relever des similarités et des différences avec leur propre praxis.

perspectives de lutte. Elles [les muxes-femmes] ont été fascinées, il me semble. (Anita)

L'organisation de la seconde *Pré-conférence mondiale du front de lutte autochtone et afro-descendant contre le sida* est un exemple concret de la radicalisation des objectifs de la praxis des muxes-femmes, à travers la création d'alliances. Cette pré-conférence, coordonnée par un collectif à l'intérieur duquel participent les trois leaders, et organisé en collaboration avec différents groupes régionaux et internationaux, a réuni, pendant trois jours des représentants-es de 18 pays. L'objectif de cette action collective était le suivant :

Élaborer une stratégie des peuples autochtones et afro-descendants provenant d'Amérique latine et de l'internationale pour adresser une réponse efficace à la prévention et à la lutte au VIH/sida, à la sexualité et à la défense des droits humains, dans une perspective de genre, socioculturelle, plurielle et démocratique. (Ukhamawa Noticias, « Programme d'invitation à l'évènement », En ligne : <http://ukhamawa.blogspot.com/2008/03/segunda-pre-conferencia-mundial-de.html>, traduction libre)

Les muxes-femmes actrices-sujets expriment clairement combien il est important de participer dans des mouvements sociaux tant pour diffuser leur propre modèle culturel que pour s'inspirer de celui des autres.

Nous voulons travailler avec différentes organisations, par exemple un groupe de 'trans', de Paris, dont le nom français m'échappe. Il faut nous lier participer au mouvement, développer des stratégies, des campagnes similaires et partager des modèles, de manière à diffuser davantage la culture 'trans' du Mexique et d'ailleurs. (Bonita)

À cette quatrième étape, donc, la praxis des répondantes tend à intégrer de nouvelles préoccupations qui reflètent la complexité de leur positionnement. Ce faisant, elles élargissent leurs champs d'action.

Les muxes-femmes ont rendu visibles certaines discriminations spécifiques vécues par les minorités sexuelles et de genre et elles ont développé une praxis de

transformation de la tolérance sociale. Aujourd'hui elles multiplient les champs d'activité et d'action. Cela dit, assumer le rôle de leader comporte plusieurs défis qui sont aussi des enjeux. Ceux-ci sont inhérents à la manière dont le pouvoir est exercé sur ou partagé avec les actrices-sujets qui forment la base d'appui. Nous verrons que l'enjeu actuel concerne la passation des savoirs/pouvoirs pour assurer la pérennité de la praxis de transformation de la tolérance sociale des muxes-femmes.

6.5.2 Défis et enjeux pour la pérennité de la praxis

Mes observations et celles de Miano Borruso indiquent que l'enjeu de la pérennité de la praxis des muxes-femmes pour la transformation sociale est actuellement soumis à un problème principal, c'est à-dire la centralisation des savoirs et du pouvoir entre les mains de quelques leaders. Ce problème entraîne trois problèmes secondaires qui se renforcent les uns, les autres. Premièrement, il se produit une distanciation entre les organisatrices et leurs bases d'appui ; deuxièmement, cela entraîne des conflits entre les leaders et génère une désolidarisation communautaire ; troisièmement, les leaders montrent des signes de lassitude et d'épuisement. Le défi actuellement posé aux actrices-sujets serait donc le développement de mécanismes permettant d'assurer la passation des savoirs et le partage du pouvoir.

Prenons d'abord le problème de la distanciation entre les leaders et leurs bases. Cette situation est litigieuse dans la mesure où elle est en train de produire une rupture entre les générations de muxes-femmes qui participent à des actions collectives. D'un côté, on retrouve celles qui maîtrisent les savoirs et qui ont une compréhension approfondie et globale des enjeux de lutte, ce qui leur permet d'accéder aux espaces où se négocie le pouvoir. Ces dernières, parce qu'elles assument l'ensemble des responsabilités de gestion et qu'elles décident des objectifs et des orientations d'actions montrent de sérieux signes d'épuisement. De l'autre côté, on retrouve celles qui constituent la base d'appui. Parmi celles-ci, certaines souhaiteraient prendre plus

de responsabilités. Quant aux autres, elles ont peut-être tendance à prendre pour acquis les ouvertures et opportunités qui découlent de la praxis des muxes-femmes.

Selon Miano Borruso, Bartolo et Gómez Suárez (2009), la distanciation entre les leaders et leurs bases serait causée par la priorisation de l'avancement individuel au détriment de la transmission des savoirs susceptibles de favoriser l'émergence de nouvelles actrices-sujets. J'ai moi-même observé que les leaders éprouvent de la difficulté à favoriser une participation active dépassant les étapes de l'affirmation du genre et l'opportunité de se joindre ponctuellement aux activités d'un groupe. C'est un peu comme si, dans leur façon de mobiliser et d'organiser les actions, les leaders avaient développé une relation utilitariste avec leur base. Laquelle ne servirait qu'à faire acte de présence et à exécuter des tâches par lesquelles l'acquisition de savoirs demeure limitée.

Un second problème est causé par la centralisation des pouvoirs. Il concerne les tensions et les conflits qui se produisent régulièrement entre les leaders, puis la désolidarisation communautaire que cela entraîne. Selon mes observations ces tensions et conflits sont dus non seulement à des crises d'égo, mais aussi à des situations de stress importantes qui découlent du poids des responsabilités que les leaders doivent assumer. Le fait que certaines retirent plus de privilèges que les autres dans l'exercice de leur fonction est aussi en cause. Par exemple, certaines peuvent vivre de l'activisme alors que les autres s'y investissent bénévolement. Ce qui, comme nous l'avons vu, entraîne la jalousie et la suspicion. Cette différence dans les conditions d'exercice de la praxis est d'autant plus importante qu'elle se pose dans un contexte où la plupart des répondantes vivent dans des conditions de précarité économiques importantes et qu'elles sont contraintes à des devoirs et des rôles qui freinent leurs possibilités d'intensifier leur participation.

Ainsi, dans un jeu de rupture et de réconciliation, les leaders travaillent parfois ensemble et, à d'autres moments, elles s'affrontent. Ces conflits obligent les membres de la communauté muxe à se rallier d'un côté ou de l'autre, entraînant, du coup, une désolidarisation.

Dans leurs propos, les répondantes leaders ont montré des signes de fatigue et de lassitude importants. Il s'agit là, à mon avis, d'une autre conséquence de la centralisation du pouvoir. D'une part, elles se retrouvent avec une surcharge de travail qui les soumettent à un stress constant. Et d'autre part, elles disent investir beaucoup d'énergie pour la cause et recevoir, en échange, plus de critiques négatives que de reconnaissance.

En mon sens, la passation des savoirs permettrait une meilleure distribution des tâches et des responsabilités, assainissant du coup la manière dont s'exerce le pouvoir, souvent perçu comme étant non démocratique. Heureusement les leaders répondantes ont la volonté de développer les mécanismes susceptibles d'assurer la passation des savoirs pour un meilleur partage du pouvoir.

Malgré que leur façon d'agir soit parfois contradictoire avec ce qu'elles disent, les leaders disent vouloir remédier au problème de la rupture intergénérationnelle et ainsi assurer la pérennité de la praxis. Pour ce faire, elles préconisent trois moyens principaux. Premièrement elles veulent « former de nouveaux leaderships et consolider ceux émergents à l'intérieur de la communauté muxe ». Elles ont d'ailleurs commencé à le faire depuis quelques années. Par ailleurs, comme le dit Anita, toutes n'ont pas besoin d'être des leaders. Il est par-dessus tout nécessaire de cultiver l'esprit critique de chacune afin que, à partir de la position qu'elles occupent dans la société, les muxe-femmes soient en mesure de faire respecter leurs droits, d'exiger le respect et d'ainsi lutter contre l'intolérance sociale.

Nous n'avons pas besoin de 1000 leaders qui seraient au front, engagées avec la même intensité dans l'activisme. Mais oui, nous souhaitons une lignée de leaders conscientes qui, quotidiennement, à travers l'art qu'elles réalisent, et dans tout ce qui affectent leur quotidien, prennent conscience que les droits existent et qu'elles peuvent en exiger le respect à tout moment. (Anita)

Deuxièmement, les répondantes disent vouloir s'attaquer au problème de la pauvreté qui affecte particulièrement les nouvelles générations de muxes-femmes en développant des alternatives économiques. Pendant mon séjour, j'ai participé à une rencontre qui a réuni plusieurs d'entre elles autour d'un projet de coopérative de travail. Un bailleur de fonds était prêt à subventionner une formation, par exemple, de couturière, et l'achat d'équipement pour lancer une petite entreprise.

Troisièmement, Fatina et Anita ont exprimé le désir d'écrire. Elles disent vouloir documenter l'historique de leur praxis pour le diffuser et le rendre visible, mais aussi pour archiver l'existence de personnages importants de la société zapotèque de Juchitán. Il s'agit, à mon sens, de l'un des moyens clés pour faciliter la passation des savoirs. Celui-ci converge d'ailleurs avec la praxis féministe. Je pense aux femmes, féministes qui, à un moment de leur histoire et de leur processus de *subjectivation* politique, se sont indignées de voir que ceux qui parlaient à leur place et qui écrivaient sur elles étaient leurs oppresseurs. Des alliés-es l'ont fait aussi, comme je le fais moi-même par le biais de cette recherche. D'ailleurs, Anita a nommé à quel point elle estimait que mon travail est important, puisqu'il documente spécifiquement la praxis des muxes-femmes et ses retombées, ce qui n'a jamais été fait. Ceci dit, je ne pourrais pas rendre compte de leur expérience comme elles sauront le faire.

6.6. Conclusion

Comme le résume très bien Miano Borruso (2010 : 13), celles qui sont aujourd'hui devenues des actrices-sujets muxes-femmes ont imposé une nouvelle perception de qui elles sont. C'est-à-dire qu'elles ne sont plus uniquement des (re) productrices de la culture traditionnelle mais elles sont aussi des membres actives de leur société, capables de représenter leur clan ethnique jusque dans les lieux où s'exerce le pouvoir politique. Elle dit :

En résumé, la personne muxe se propose comme nouvel acteur social, comme une minorité active et comme un sujet de l'histoire avec lequel il faut négocier en tant que tel. En somme, ils sont passés, dans les consciences propres et collectives, de brodeuses à promotrices de santé, et possiblement jusqu'à être des représentantes politiques de l'ethnie. Il s'agit certainement d'un processus original. (Miano Borruso, 2010 : 13, *traduction libre*)

J'ajouterai, en terminant, que chacune d'entre elles participe à la transformation de la tolérance sociale à un niveau qui mérite pleine reconnaissance. En effet, celles qui sont accaparées par des tâches de gestion et de représentation par lesquelles elles sont amenées à passer plus de temps à l'extérieur de la communauté qu'au sein de celle-ci peuvent difficilement réaliser en même temps le travail-terrain de prévention par l'éducation et la promotion de la santé, et celui de la valorisation de la diversité sexuelle et de genre, garants des transformations sociales souhaitées. Je ne serai pas très originale en rappelant que chacune des étapes du processus d'émergence des actrices-sujets muxes-femmes est au moins aussi important que les résultats escomptés par les objectifs de la praxis. En ce sens les freins à la *subjectivation* politique, identifiés précédemment devront être problématisés par les actrices-sujets muxes-femmes et certains le sont déjà : les discriminations liées à la féminisation du genre muxe, notamment, la violence subie dans des lieux publics; la stigmatisation inhérente à leurs pratiques sexuelles et au VIH/sida; le manque d'accès et de

redistribution des ressources, dont le financement; la centralisation des savoirs et le du pouvoir entre les mains de quelques unes.

Cela dit, l'imbrication du genre muxe-femme aux autres normes (re) produit des rapports de domination qui ne sont pas questionnés. Je pense par exemple aux rôles et devoirs associés au troisième genre : bien qu'ils assurent l'insertion des muxes-femmes dans cette société, ils entravent aussi leurs choix et libertés individuels.

Des portes ont été ouvertes, des espaces créés, des savoirs et des pratiques d'actions développés, ce qui, comme l'exprime Fatima, représente un avancement important. Ce sont des gains qui incitent la poursuite de la lutte par les générations actuelles et celles à venir.

Je crois que notre avancement en politique et tout ce qui a été gagné, ça a provoqué une ouverture des portes pour les autres. Je crois que ça c'est très important parce que nous préparons le terrain pour les générations à venir, celles pour lesquelles ce sera un peu plus facile. Nous bataillons les espaces. Nous avons lutté pour beaucoup de choses et je crois que ça, c'est un avantage très important pour les nouvelles générations et pour notre reconnaissance à toutes. (Fatima)

CONCLUSION

« ÇA SUFFIT LA TOLÉRANCE! NOUS LUTTONS POUR L'ACCEPTATION »

Mon engagement dans ce projet de recherche qualitative, sociale et féministe, visait notamment à documenter les transformations du troisième genre muxe, et plus spécifiquement la « problématique » féminisation du genre. Je souhaitais aussi comprendre comment se sont développées, depuis 1995, les pratiques de prévention et d'actions collectives des principales concernées. C'est à cette époque, selon la littérature consultée, et notamment selon la thèse détaillée de Miano Borruso (2002), que se sont organisés les premiers groupes d'action réunissant des muxes-femmes. Leurs activités et actions visaient la promotion de la santé sexuelle dans le but de freiner l'épidémie du VIH/sida et de réduire la stigmatisation envers la communauté muxe. En tant que travailleuse sociale spécialisée en organisation communautaire, j'étais particulièrement intéressée à documenter les liens existants entre l'affirmation de la féminisation du genre dans la participation au sein de regroupements, associations et collectifs divers et à l'action collective et les transformations de la tolérance découlant de ce processus.

La recension de littérature effectuée à partir du Québec, ainsi qu'un séjour préliminaire de recherche réalisé en août 2008, m'avaient permis d'ériger une problématique de recherche que j'ai d'abord appelée, de façon générale, la « problématique du troisième genre ». J'ai par la suite pensé cette problématique du troisième genre sous les traits d'une présumée montée de l'intolérance à l'égard des

muxes-femmes, pour finalement laisser davantage la place à la perception des muxes-femmes elles-mêmes concernant leur situation. Cette perception s'exprime, comme j'en ai fait l'illustration, davantage en termes de transformation de la tolérance sociale. Le changement d'attitude de la société de Juchitán à l'égard d'une minorité sexuelle et de genre traditionnellement acceptée en fonction de la reproduction de certains rôles spécifiques (sexuels, socioéconomiques, professionnels et coutumiers), mérite, à mon sens, que l'on s'y intéresse. Ma recherche a été orientée par la question de départ suivante : comment penser la transformation de la tolérance sociale face aux personnes muxes-femmes depuis qu'elles participent à des actions collectives ? J'ai cherché à comprendre :

- 1- les motifs et le processus de féminisation du genre;
- 2- les formes de discrimination vécues par celles qui font ce choix;
- 3- les activités de prévention et les pratiques d'actions collectives qu'elles imaginent pour agir sur le problème;
- 4- les transformations opérées par leur participation diversifiée au sein de regroupements, collectifs et associations qui mettent de l'avant des activités de prévention et des actions collectives.

La collecte de données pendant trois mois sur le terrain a représenté une expérience très riche. Le défi était d'envergure. Il fallait, d'une part, que je m'acclimate et que je me familiarise rapidement avec le contexte culturel afin de développer les liens qui faciliteraient mon intégration puis favoriseraient la multiplication des opportunités d'observation. D'autre part, j'ai dû apprendre à maîtriser les rudiments de deux méthodes de recherche : l'observation participante et le processus qui a mené à la réalisation de neuf entretiens semi-dirigés. Le plus grand apprentissage que j'en retire concerne la distanciation, c'est-à-dire devoir rechercher sans cesse l'équilibre entre le recul nécessaire à la rigueur méthodologique et au respect du cadre théorique, puis la proximité et l'ouverture essentielles à la cueillette de propos qui soient les plus variés et authentiques possibles.

Le système de genre zapotèque tolère ce que j'ai choisi de conceptualiser comme « troisième genre ». Rappelons que pour d'autres chercheurs-es, cette nomenclature est problématique en soi. Selon Miano Borruso, qui réfute la pertinence de cette catégorie conceptuelle, elle serait trop réductrice :

Le concept de "troisième genre", tel que l'utilisent les auteurs en relation avec le muxe, comme répertoire de caractéristiques des deux sexes condensés en un individu, demeure trop étroit et descriptif. Il occulte la complexité des rôles, des identités, des interrelations contradictoires entre le biologique, la sexualité et le genre. Car, à mon avis, ce qui est original et intéressant, c'est que la culture zapotèque offre une place et de l'espace aux zones d'ombres, à l'indéfinition, à la contradiction, à la liminalité (l'ombrage entre l'être et le non être, entre une chose et une autre en processus de changement) de la nature et de l'identité sexuelle. (Miano Borruso, 2002 : 192, *traduction libre*)

En ce qui me concerne, je suis maintenant convaincue que ce troisième genre *muxe*, bien qu'il incorpore une gamme de plus en plus variée de positionnement sexuel et de genre, est bel et bien soumis à des codes, à des interdits, bref, aux devoirs d'occuper SA place et SES espaces. Les théories féministes radicales, postructuralistes et *queer* m'ont permis de comprendre que tant la féminisation du genre que les transformations de la tolérance face à celle-ci sont dues aux effets matériels, structurels et symboliques des normes dominantes de sexe/genre/désir, ethnique, capitaliste, etc.

Les théories de l'action collective, et plus spécifiquement celles de la reconstruction du Sujet en acteur-sujet, m'ont quant à elles permises de comprendre l'interaction entre la réflexion (la théorie) et l'action en termes de praxis. Dans ce mémoire, j'ai mis en interaction les théories/pratiques du genre et les théories/pratiques de l'action collective. J'ai analysé la participation des muxe-femmes dans des activités de préventions et des actions collectives visant la transformation sociale de la tolérance en termes d'une praxis des muxe-femmes de transformation de la tolérance sociale.

Cela m'a permis de mettre en lumière qu'à travers les quatre étapes distinctes de cette praxis, les muxes-femmes affirment leur genre, elles se joignent à un groupe, elles forment un groupe et enfin elles créent des alliances et radicalisent leurs objectifs d'actions. En d'autres mots, d'une étape à l'autre elles développent leur *subjectivation* politique, elles émergent en tant qu'actrices-sujets muxes-femmes.

Ce processus révèle la richesse et la complexité de leur positionnement de genre et du contexte culturel dans lequel elles se transforment. En effet, l'analyse des changements opérés par la participation des muxes-femmes à des activités de prévention et des actions collectives démontre que chaque processus d'émergence en tant qu'actrices-sujets est différent. Cela varie en fonction du degré de participation, celui-ci étant tributaire des freins et incitatifs qui lui sont posés à chacune des étapes. En effet, la praxis et l'acquisition de *subjectivation* politique qu'elle entraîne provoquent des bouleversements dans les relations entre les genres, tant à l'intérieur des familles, à l'intérieur de la communauté muxe, qu'au sein de la société. Les « ratés » des pratiques de prévention et d'action collective peuvent être imputables à la confrontation des valeurs et des codes dictés par les normes dominantes. De plus, le passage du « nous » au « je » des actrice-sujets peut devenir problématique si la recherche de la liberté individuelle entre en conflit avec la logique communautariste. Si, par exemple, les leaders tirent profit de leur positionnement, sans juste rétribution à leur base d'appui, et qu'elles éprouvent de la difficulté à transmettre leur savoir et à exercer le pouvoir de manière démocratique, elles compromettent la solidarité garante de l'agir ensemble.

Tolérance ou acceptation du troisième genre ? On retrouve parfois l'un, parfois l'autre et parfois un peu des deux. La perception de la situation varie d'une part en fonction du positionnement de l'observatrice et d'autre part de son niveau de *subjectivation* politique.

Ma posture de chercheure féministe m'a amenée à vivre un séjour au sein d'une communauté singulière où j'ai pu développer un regard différent sur le problème identifié. Alors que de mon point de vue, certaines situations vécues par les répondantes ou d'autres muxes-femmes m'apparaissaient inégales et discriminatoires, elles ne l'étaient pas pour les principales concernées. Ainsi, mon hypothèse première selon laquelle les muxes-femmes dénoncent des discriminations vécues, de même que leur oppression en tant que minorité dans la minorité par le biais de leurs actions collectives a été ébranlée. J'ai réalisé que la praxis des muxes-femmes s'apparente à celle des féministes postructuralistes et *queer* pour lesquelles le genre est une norme, construite discursivement à laquelle on peut résister en introduisant dans l'espace public et dans les discours de nouvelles significations, de nouveaux genres. La praxis étudiée va dans ce sens. Les muxes-femmes qui participent à des actions collectives ne veulent pas éradiquer les structures parce qu'elles sont conscientes d'être aussi protégées par celles-ci. Les muxes-femmes privilégient donc des stratégies qui sont en cohérence avec la culture locale. Ces objectifs visent, avant tout, la promotion et la valorisation de qui elles sont (une minorité sexuelle et de genre autochtone) et de ce qu'elles *font* (artisanes zapotèques, participant à la sauvegarde culturelle et à au renouvellement de cette culture). Elles sont flamboyantes, fières, activistes, promotrices de la santé, défenderesses des droits de la diversité sexuelle et de genre et de plus en plus impliquées sur d'autres fronts de lutte.

Les répondantes rencontrées sont amenées à côtoyer d'autres personnes issues des minorités sexuelles et de genre, du Mexique et d'ailleurs. À travers ce réseautage, elles saisissent que leur positionnement est singulier, voire extraordinaire. Elles ont conscience qu'elles forment une communauté privilégiée parce qu'elles ont une place dans leur société. Ce faisant, elles peuvent avoir tendance à banaliser les adversités vécues en lien avec la féminisation de leur genre. Ce qui devrait, à mon avis, faire l'objet d'une réflexion approfondie.

J'espère que les résultats de cette recherche seront éventuellement rendus accessibles à la communauté *muxe* et à l'ensemble de la société de *Juchitán*. Ceci pourrait contribuer à documenter la praxis muxe: ses origines, son développement et ses retombées sociales et culturelles. Je crois que si ce mémoire est aussi volumineux, c'est entre autres parce que je caresse aussi l'espoir que chacune des répondantes puissent un jour prendre plaisir à le lire et que cela puisse mousser leur motivation à poursuivre leurs engagements pour la transformation de la tolérance sociale.

Par ailleurs, j'aimerais que cette étude en travail social puisse susciter la curiosité et, pour reprendre l'expression de l'une des répondantes, un dialogue interculturel entre cette communauté mexicaine, autochtone de troisième genre, et des groupes homologues au Québec - *queer*, bispirituels, transidentifiés - qui subissent des discriminations similaires. La participation des muxes-femmes à des activités de prévention et des actions collectives et l'acquisition d'une *subjectivation* politique qui en découle ont certes produit des changements importants sur le degré de tolérance sociale, d'ouverture et d'inclusion à leur égard, mais le travail pour la transformation de la tolérance en acceptation n'est pas achevé.

La tolérance doit se transformer en un autre mot qui serait l'acceptation. Ça suffit la tolérance ! La tolérance, c'est jusqu'où je tolère, jusqu'à quel niveau je peux tolérer certaines choses. Alors dire que la société de Juchitán en général "tolère" les muxes, cela signifie qu'elle accepte que nous cohabitons dans le même espace mais qu'elle essaie de ne pas nous voir. Cela doit changer parce que notre lutte n'est plus pour la tolérance mais bien pour l'acceptation et l'inclusion sociales. (Bonita)

APPENDICE A

CARTE LOCALISANT JUCHITÁN AU MEXIQUE



Figure A.1 Mexico.

Source : La poste de Grande-Bretagne, En ligne. www.laposte-export-solutions.co.uk/commun/ima.

APPENDICE B

CONTEXTE SOCIOÉCONOMIQUE DES ZAPOTÈQUES DE L'ISTHME

CONTEXTE SOCIOÉCONOMIQUE DES ZAPOTÈQUES DE L'ISTHME

Depuis le milieu des années 90, le Mexique et l'Amérique centrale font les frais de mégaprojets de développement économique. Dans l'Isthme de Tehuantepec, ce que Braulio Moro (2002) décrit en termes de « recolonisation » entraîne des transformations sociales qui précarisent les liens sociaux.

Le plan de développement du sud-est mexicain et de l'Amérique centrale, mieux connu sous le nom de *Plan Puebla-Panama* (PPP), est l'un des mégaprojets qui affecte la région de l'Isthme. Le PPP représente une étape intermédiaire dans la mise en place de la *Zone de libre-échange des Amériques*. Il vise la construction d'infrastructures et d'axes routiers facilitant l'augmentation des échanges commerciaux entre les pays nord-américains et de l'Amérique centrale (Moro, 2002). Le gouvernement mexicain est le principal instigateur de ce projet. Cela dit, il est largement appuyé, dans ses efforts, par les autres présidents des états latino-américains ainsi que par le gouvernement américain dont les grandes entreprises en sont les plus largement bénéficiées. Dans leurs discours officiels, les instances décisionnelles disent viser l'amélioration des conditions de vie des habitants de cette zone du pays. Leurs « bonnes intentions » passent par la création d'opportunités d'emploi et la mise en valeur du potentiel économique et touristique des régions ciblées. Cependant, selon Jerez Henriquez (2006), derrière les discours officiels se déploie la façon de faire officieuse. C'est-à-dire que ce développement est assuré, d'une part, par l'exploitation sauvage et le pillage systématique des ressources naturelles (notamment minières, pétrolières et gazières mais, aussi hydro-électrique) et impose une domination au plan commercial; d'autre part, il profite de la grande

vulnérabilité d'une main-d'œuvre extrêmement bon marché (Jerez Henríquez, 2006 : 4). Loin de régler le problème de la pauvreté, l'implantation des « maquiladoras » (usines de misère), ainsi que l'épuisement des sols et des eaux de pêche marginalisent encore davantage les populations affectées.

Située à la croisée des axes transnationaux (l'autoroute panaméricaine relie les frontières nord et sud du pays, et l'autoroute *transsísmica* parcourt les 400 kilomètres entre l'océan Pacifique et Atlantique), la ville de Juchitán est fortement touchée par ce processus effréné d'industrialisation. Celui-ci entraîne un éclatement du développement urbain qui favorise l'économie de marché au détriment de l'économie locale. Cette transformation ne va pas sans soulever les passions d'un peuple qui, tout au long de son histoire, s'est battu pour préserver son autonomie territoriale, commerciale et politique, de même que pour la sauvegarde de sa culture et de ses traditions. En effet, le territoire de l'Isthme de Tehuantepec est convoité et disputé depuis l'époque de la conquête. Les populations autochtones locales, qui représentent une diversité culturelle parmi les plus importantes au pays, ont farouchement résisté aux vagues successives d'envahisseurs. Les Zapotèques de cette région ont lutté avec succès pour demeurer acteurs et actrices de leur développement territorial et culturel (Jerez Henríquez, 2006). L'histoire de la *Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo* (COCEI), extrêmement bien documentée par Howard Campbell (1993; Campbell et *al.* 1993), nous permet d'ailleurs de comprendre à quel point les pratiques politiques de résistance marquent l'histoire de ce peuple.

La formation politique de la *Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo*⁶⁵ (COCEI), en 1974, selon les auteurs, inscrit son mouvement en continuité avec l'historique des luttes du passé (luttes pour l'autonomie politique et territoriale), tout en incorporant, dans ses revendications, la dimension de la lutte de classes. À ses

⁶⁵ En français: Le *Coalition ouvrière, paysanne et étudiante de l'Isthme*

origines, cette organisation était formée d'un bastion regroupant des étudiants et des vétérans des nouveaux mouvements mexicains de lutte contre le régime autoritaire des années 70 (écologistes, gais, syndicaux et agricoles, féministes, autochtones, etc.) (Campbell, 1993 : 86). Elle représentait les intérêts d'une population de plus en plus divisée par les antagonismes de classes. Ce clivage, selon Campbell, est alors attribuable « à l'enrichissement d'une émergente bourgeoisie agraire et à l'augmentation des professionnels et techniciens formant la classe moyenne » (Campbell et *al.* 1993 : 16, *traduction libre*). Alors que la classe moyenne et aisée profite du « boom » industriel, les petits propriétaires perdent leur terre, les pêcheurs se voient restreindre l'accès aux eaux de pêche, etc. La COCEI recrute donc principalement au sein de la classe pauvre, des étudiants, des pêcheurs, des agriculteurs, des ouvriers, des artistes et des artisans. À l'instar des mouvements radicaux de gauche qui, à cette époque, s'organisent dans les pays voisins (Nicaragua, El Salvador, Cuba), la COCEI adhère à une idéologie communiste, privilégie des stratégies d'actions directes et oppose une résistance farouche et convaincue aux pouvoirs capitalistes. De plus, la COCEI innove d'une part en créant ses propres médias alternatifs, un moyen qui lui permet à la fois d'assurer la circulation de ses idées et de mettre en valeur la culture zapotèque afin de mousser la fierté ethnique; d'autre part, elle mise sur le développement des relations extérieures, un désenclavement stratégique qui lui permet de se faire connaître, mais aussi d'apprendre sur les succès et les échecs des luttes menées dans d'autres régions du pays, comme à l'international (Campbell et *al.* 1993 : 17).

En outre, les transformations sociales et économiques des 35 dernières années nous permettent de comprendre que les Zapotèques de l'Isthme, loin de s'opposer au développement de la région, souhaitent plutôt en être les principaux dépositaires et bénéficiaires. Ils et elles veulent participer aux orientations du développement en veillant au bien-être de la collectivité, notamment à la répartition équitable des richesses et à la sauvegarde de l'ethnicité et des traditions zapotèques. Cependant,

comme l'explique Miano Borruso *et al.* (2009 : 1) la région n'échappe pas aux conséquences des processus de globalisation des échanges commerciaux. Cela se traduit par une paupérisation des classes les plus défavorisées, notamment celles auxquelles appartiennent une majorité de mures-femmes. Cela entraîne aussi la migration des populations en quête de travail et l'augmentation de la criminalité et de la violence en général. Aussi, les nouveaux modèles culturels véhiculés par cette globalisation des échanges, ainsi que par les allers et retours de la population migrant vers différentes régions du Mexique, sont teintés par cette logique néolibérale. Cela entraîne le ressac d'idées conservatrices nouvelles qui remettent en question la tolérance sociale à l'égard de la diversité sexuelle et de genre (Miano Borruso *et al.*, 2009 : 1) ⁶⁶.

⁶⁶ Les lectrices intéressées à approfondir leurs connaissances à ce sujet, peuvent consulter les travaux des auteurs-es suivants-es; Campbell (1993); Campbell *et al.* (1993), et de Jerez Henríquez et Bárbara (2006).

APPENDICE C

STYLE DES FEMMES DE JUCHITÁN



Figure C.1 Frida Kahlo avec une figurine Olmèque, Cayoacan. 1939
Source : MURAY, Nickolas, *Art Knowledge News*.



Figure C.2 Lila Downs, chanteuse américano-mexicaine
Source : UC Davis, University of California, *Page News and informations*.



Figure C.3 Femmes de Juchitán à la célébration d'un anniversaire de naissance
(Photo prise par Marie-Eve Gauvin, mai 2009)

APPENDICE D

CARTE DE JUCHITÁN ET SES ENVIRONS

APPENDICE E

CARTE DE JUCHITÁN ET SES QUARTIERS

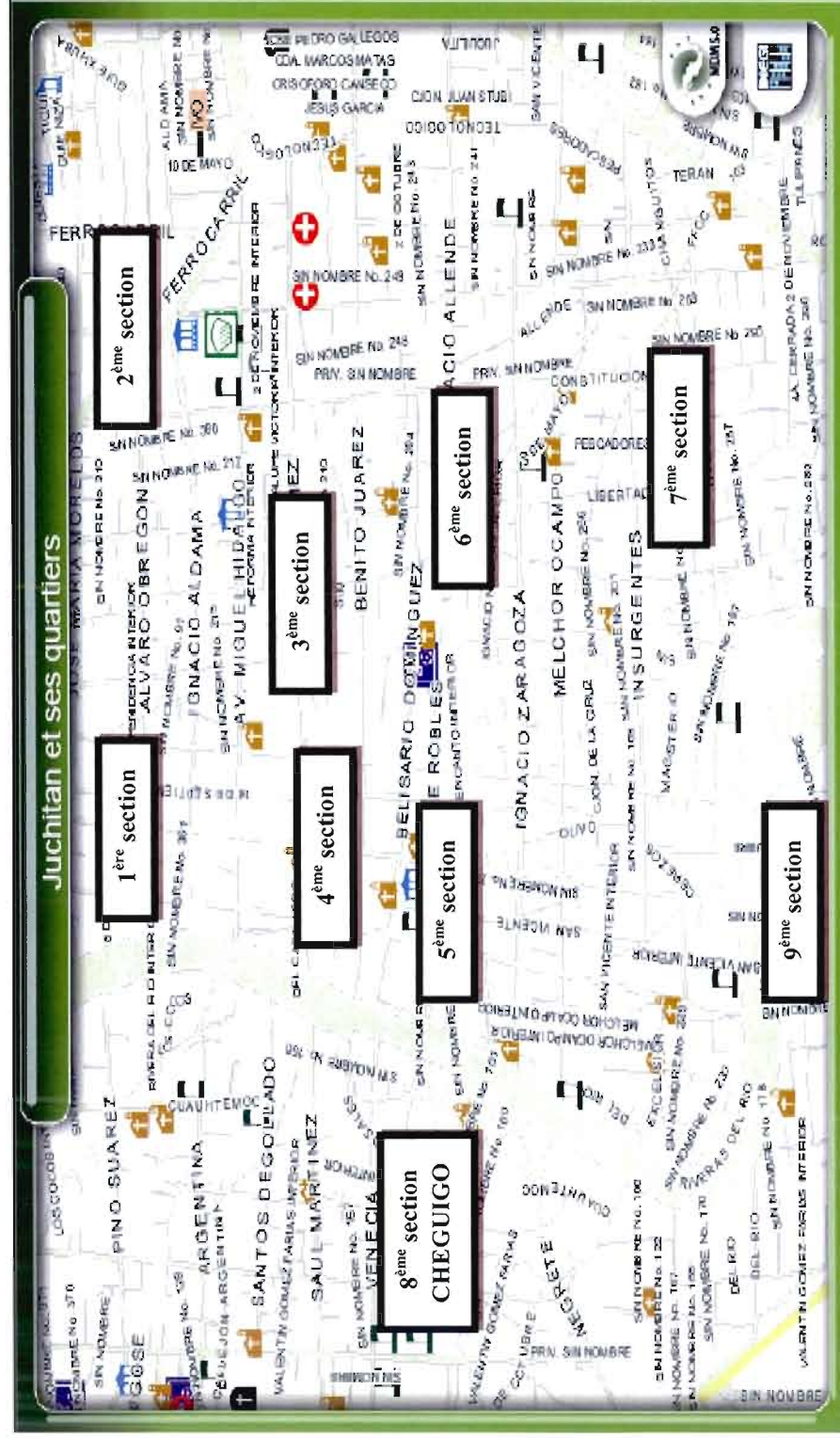


Figure E.1 Carte de Juchitán et ses quartiers

Source : *Instituto Nacional de estadística y Geografía Mexico*. En ligne: <http://gaia.inegi.org.mx/mdm5/viewer.htm>

APPENDICE F

LES GRILLES D'ENTRETIEN

F.1 Grille d'entretien version française

F.2 Grille d'entretien version espagnole

F. 1 Grille d'entretien version française

Comment les **muxes-femmes** de *Juchitán* qui **participent** à des **actions collectives** décrivent-elles la **tolérance sociale** (familiale et sociétale) à leur égard ?

Introduction : Rappel des objectifs et de la durée prévue pour l'entretien, remise du formulaire de consentement et entente sur les modalités de l'entretien.

Entrée en matière : Tout d'abord je tiens à vous remercier d'avoir accepté si généreusement de participer à mon projet de recherche en venant, tel que convenu, discuter de votre vécu en tant que muxe. Les questions que je vous poserai concernent plus spécifiquement le lien que vous entretenez avec les associations et les groupes qui visent l'amélioration des conditions de vie des muxes. Nous allons aussi discuter de la perception de votre famille et de la communauté en regard de votre participation au sein des activités et services de ces groupes et associations.

Thème 1- L'expression des transformations identitaires de la muxe-femme

Pouvez-vous me décrire ce qui fait de vous une muxe-femme ?

- 1-a) À quel âge avez-vous réalisé que vous étiez muxe et qu'est ce qui vous a permis d'en prendre conscience (événements, rencontre d'une personne significative, etc.) ?
- 1-b) Quels sont les événements et personnes significatives, qui ont motivé votre choix d'une identité de femme ?
- 1-c) Quels seraient, selon vous, les caractéristiques qui définissent une muxe-femme ?
 - Comment s'expriment les transformations identitaire d'une personne muxe qui veut devenir une muxe-femme ?
- 1-d) Est-ce qu'il vous est déjà arrivé d'échanger des services sexuels en échange de rétributions (cadeaux, argent, etc.) ?
 - Si oui, pourriez-vous décrire quel type de services sexuels vous offrez et quelles sont les raisons qui vous motivent à le faire ?

- Si non, que pensez-vous de ceux qui en font ?
- 1-e) Entretenez-vous des relations de couples ou affectives avec une ou plusieurs personnes à la fois ?

Thème 2- La participation des muxes dans des actions collectives

J'aimerais beaucoup vous entendre sur les raisons qui motivent votre lien avec les groupes, collectif ou association dont les services et les activités visent l'amélioration des conditions de vie des muxes en général ?

- 2-a) Pouvez-vous me décrire quel (s) groupe (s), collectif (s) association (s)? Depuis combien de temps et à quelle fréquence ?
Décrivez votre participation dans ces groupes et associations ?
- 2-b) Selon vous, qu'est ce que les actions mises de l'avant par ces groupes et associations apportent à la communauté muxe de Juchitán ?
- 2-c) Quels sont les objectifs que vous poursuivez en vous impliquant dans ces groupes et associations ?
- 2-d) Si vous regardez la personne muxe que vous étiez avant de commencer à fréquenter les groupes et associations et celle que vous êtes depuis que vous participez à leurs activités et services, avez-vous noté des différences ?
- Avez-vous remarqué des changements dans votre façon d'agir et d'exprimer votre identité de muxe-femme ?
- 2-e) Pouvez-vous me décrire les avantages et les inconvénients au plan personnel de votre participation dans ces groupes et associations ?
- 2-f) Existe-t-il d'autres groupes, collectifs ou associations avec lesquels vous souhaiteriez vous impliquer et quelles en sont les raisons ?

Thème 3- Les retombés au plan familial de la participation de la muxe-femme dans des actions collectives.

Nous avons parlé de votre participation aux activités et services offerts par les associations et groupes, mais j'aimerais que vous me décriviez, plus spécifiquement, quels sont les effets de cette participation sur votre relation familiale, sur les liens que vous entretenez avec les membres de votre

famille ?

- 3-a) Comment votre famille parle-t-elle des groupes, collectifs et associations qui travaillent à l'amélioration des conditions de vie des muxes ?
- 3-b) Pourriez-vous me décrire quelle était l'attitude des différents membres de votre famille à l'égard de votre identité de muxe-femme avant que vous ne commenciez à vous lier aux groupes, collectifs et/ou associations ?

- 3-c) Avez-vous remarqué des changements dans la perception que votre famille a de vous depuis que vous participez aux activités et services des groupes collectifs et/ou associations ? Si je les interrogeais, que me diraient-ils ?

Thème 4- Les effets de la participation de la muxe-femme dans des actions collectives sur le degré de tolérance de la société de Juchitán

Maintenant, pourriez-vous me décrire comment, en général, la société de Juchitán perçoit les groupes et les associations qui travaillent pour l'amélioration des conditions de vie des muxes ?

- 4-a) Existente-t-il des activités et des services qui sont plus ou moins bien perçus que d'autres par la société de Juchitán, et pour quelles raisons ?
- 4-b) On parle souvent de « tolérance » pour décrire l'attitude de la société de Juchitán face aux muxes, pourriez-vous me décrire précisément comment cette tolérance se traduit ?
- 4-c) Maintenant, pouvez-vous me décrire l'opinion de la société de Juchitán en ce qui concerne votre participation au sein des associations et groupes qui travaillent pour l'amélioration des conditions de vie des muxes ?
- 4-d) Pouvez-vous me décrire comment était l'attitude de la société envers vous et votre identité de muxe-femme avant que vous ne commenciez à vous impliquer dans les groupes, collectifs et /ou associations ?
- 4-e) Que pensez-vous de la discrimination envers les muxes-femmes ? Existe-t-elle ? Si oui, quelles formes prend-elle et quels en sont les motifs ?

Questions démographiques :

- Quel âge avez-vous ?
- Quelle est votre occupation professionnelle ?
- Quelle est votre orientation sexuelle ? Est-ce que cette orientation est fixe ou changeante ? Et quelles en sont les raisons ?
- Quel est votre niveau de scolarité ?
- Quel est votre état civil ?
- Avez-vous des enfants ? Si oui, combien ?
- Pouvez-vous me décrire votre famille et me dire quel est votre rang à l'intérieur de celle-ci ?
- Etes-vous originaire de Juchitán ? Si non, de quelle ville ou pays provenez-vous ? Et pourquoi avez-vous choisi de vous établir à Juchitán ?
- Dans quel quartier de la ville de Juchitán demeurez-vous ?

F.2 Grille d'entretien version espagnole

¿ Cómo las muxes-mujeres de Juchitan que participan en acciones colectivas describen la tolerancia social (familiar y social) a su respecto?

Introducción: Recordatorio de los objetivos y de la duración prevista para la entrevista, aplazada del formulario de consentimiento y mutuo acuerdo sobre las modalidades de la entrevista.

Entrada en materia : En primer lugar quiero agradecerle por haber aceptado tan generosamente participar en mi proyecto de búsqueda viniendo, tal como convenido, para discutir sobre su vida como muxe-mujer. Las cuestiones que le expondré conciernen más específicamente al lazo que usted mantiene con las asociaciones y los grupos que se refieren al mejoramiento de las condiciones de vida de los muxes (también de cualquier minoría de la diversidad sexual). Vamos también a discutir sobre la percepción de su familia y de la comunidad frente su participación en el seno de las actividades y los servicios de estos grupos y asociaciones.

Tema 1-La expresión de las transformaciones de identidad de la muxe-mujer

Puede describirme como siente una muxe-mujer?

- 1-a) ¿A qué edad se dio cuenta que era muxe y que es lo que le permitió darse cuenta de eso (acontecimientos, encuentro de una persona significativa, etc.)?
- 1-b) ¿Cuáles son los acontecimientos y las personas significativas, las cuales motivaron su elección de elegir una identidad de mujer?
- 1-c) ¿Cuáles serían, según usted, las características que definen a una muxe-mujer?
 - ¿Cómo se expresan las transformaciones de identidad de una persona muxe que quiere hacerse una muxe-mujer?
- 1-d) ¿En algún momento de su vida le han llegado a solicitar algún favor sexual
¿Si si, Le han ofrecido a cambio retribución alguna (regalos, dinero, etc.)?
 - ¿Considera usted que podría haber casos en el que una muxe-mujer le soliciten un favor sexual, cuáles serían las razones?
 - ¿Si no, que piensa usted de los que lo hacen?
- 1-e) ¿Usted ha mantenido relaciones de parejas o afectivas con una o varias personas a la vez?

Tema 2-La participación de las muxes-mujeres en acciones colectivas

¿Me gustaría mucho oír a usted sobre las razones que motivan a su lazo con los grupos, el colectivo o la asociación, entre las que los servicios y las actividades se refieren al mejoramiento de las condiciones de vida de los muxes en general?

- 2-a) ¿Usted Pueda describirme cuál grupo, colectivo asociación participa?
 ¿Desde hace cuánto tiempo y con qué frecuencia?
 ¿Describa como es su participación en estos grupos y asociaciones?
- 2-b) ¿Según usted, que es lo que las acciones encabezadas por estos grupos y asociaciones aportan a la comunidad muxe de Juchitán?
- 2-c) ¿Cuáles son los objetivos que persigue usted cuando participa en estos grupos y asociaciones?
- 2-d) ¿Si mira a la persona muxe que usted era antes de comenzar a frecuentar los grupos y las asociaciones, a la que usted es ahora, desde que participa en sus actividades y servicios, ha notado diferencias?
 ➤ ¿Observó usted cambios en su modo de actuar y de experimentar su identidad de muxe-mujer?
- 2-e) ¿Me puede describir las ventajas y los inconvenientes en el aspecto personal de su participación en estos grupos o asociaciones?
- 2 - f) ¿Conoce usted otros grupos, colectivos o asociaciones con los cuales usted desearía implicarse y/o participar? y cuales son las razones?

Tema 3-Los efectos al plano familiar de la participación de la muxe-mujer en acciones colectivas.

¿Hemos hablado de su participación a las actividades y los servicios ofrecidos por las asociaciones y los grupos, pero me gustaría que usted me describiera, más específicamente, cuáles son los efectos de esta participación sobre su relación familiar, sobre los lazos que usted mantiene con los miembros de su familia?

- 3-a) ¿Cómo habla su familia de los grupos, colectivos y asociaciones que trabajan en el mejoramiento de las condiciones de vida de los muxes?
- 3-b) ¿Podría describirme cuál era la actitud de los diferentes miembros de su familia con respecto a su identidad de muxe-mujer antes de que usted comience a participar en los grupos, los colectivos y/o las asociaciones?
- 3-c) Ha notado cambios en la percepción que su familia tiene, desde que usted participa en las actividades y los servicios de los grupos colectivos y/o las asociaciones? ¿Si les preguntara a sus familiares al respecto, que me dirían?

Tema 4-Los efectos de la participación de la muxe-mujer en acciones colectivas sobre el grado de tolerancia de la sociedad de Juchitan

¿Ahora, usted podría describirme cómo, en general, la sociedad de Juchitan percibe los grupos y las asociaciones quiénes trabajan para el mejoramiento de las condiciones de vida de los muxes?

- 4-a) ¿Según usted existen actividades y servicios que son más o menos bien percibidos que otros por la sociedad de Juchitán, cuales son las razones?
- 4-b) ¿A menudo hablamos de "tolerancia" para describir la actitud de la sociedad de Juchitán frente a los muxes y más específicamente a las muxes-mujeres, precisamente podría describirme cómo esta tolerancia se manifiesta?
- 4-c) ¿Ahora, puede describirme la opinión de la sociedad de Juchitán en cuanto a su participación dentro de las asociaciones y los grupos que trabajan para el mejoramiento de las condiciones de vida de los muxes?
- 4-d) ¿Puede describirme cómo era la actitud de la sociedad hacia usted y su identidad de muxe-mujer antes de que usted comience a implicarse en los grupos, colectivos y / o las asociaciones?
- 4-e) ¿Qué piense de las discriminaciones hacia las muxes-mujeres ¿ Existe? Cuales son sus formas y motivos según usted?

Cuestiones demográficas:

- Describame como te defines (identidades)
- ¿Qué edad tiene usted?
- ¿Cuál es su ocupación o profesión?
- ¿Cuál es su orientación sexual? Acaso esta orientación es fija, o cambiante? Y cuáles son las razones?
- ¿Cuál es su nivel de escolaridad?
- ¿Cuál es su estado civil?
- ¿Tiene niños? ¿Si sí, cuántos?
- ¿Puede describirme a su familia y decirme cuál es su fila dentro de ésta?
- ¿Es originario de Juchitán? ¿Si no, de cuál comunidad, ciudad o país proviene? ¿Y por qué escogió establecerse a Juchitán?
- ¿En qué sección o colonia de la ciudad de Juchitán vive usted?

APPENDICE G

PROGRAMME ET INVITATION À LA SOIRÉE DE PRÉSENTATION DES RÉSULTATS PRÉLIMINAIRES

Aceptación o Tolerancia del tercer genero en Juchitán ; Encuentro con las “muxes-mujeres” activistas de Juchitán.

Estimados amigos, amigas, familia de acogida, activistas de la sociedad civil, compañeros y compañeras muxes, y personas que apoyaron, desde los últimos 3 meses, mis ideas de cualquier manera. Les invito a venir a compartir conmigo las primeras reflexiones que emergen de mi trabajo en Juchitán y en ciertos momentos en otros pueblos del Istmo de Tehuantepec.

Fecha: Miércoles 29 de abril 2009

Hora: 18:30 – 21:00

Lugar: Auditorio del Foro

Ecológico

Belisario Domínguez Esq. Rivera del río, a unos pasos de la Casa de la cultura de Juchitán. Zaragoza



***Presentación de los resultados
preliminares de un proyecto de
búsqueda en el marco de la maestría en
Trabajo social de Marie-Eve Gauvin***

Programa de la noche

- 18:30 *Bienvenida*
- 19:00 *Presentación de los resultados preliminares de la investigación.*
- 19:45 *Participación individual de unos invitados e invitadas en torno a*
***“Los desafíos del activismo para una real aceptación de los
 y las muxes a dentro del Istmo de Tehuantepec”***
*Lic. Eli Bartolo, Lic. Marina Meneses Velázquez, Amaranta Gómez
 Regalado, Connie Canseco, Almendra , Biiniza Carrillo Medina,
 Felina Santiago Valdiezo.*
- 20:15 *Proyección del Diaporama “Los y las muxes” y sus ambientes”*
- 20:30 *Agradecimientos y despedida*

APPENDICE H

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT ÉCLAIRÉ

Formulario de consentimiento informado

" TOLERANCIA Y TERCERO GÉNERO EN JUCHITÁN: ENCUENTRA CON MUXES-MUJERES DE JUCHITÁN QUÉ PARTICIPAN EN LAS ACCIONES COLECTIVAS CONTRA LA INTOLERENCIA FAMILIAL Y SOCIAL "

La investigación es dirigida por Marie-Eve Gauvin (gauvinus@hotmail.com), candidata a la Maestría en Trabajo Social en la *Université du Québec à Montreal*, bajo la dirección de la Profesora Maria Nengeh Mensah (nengeh.mensah@uqam.ca)

Los objetivos de esta investigación son:

- 1 - Describir cómo las muxes-mujeres expresan las transformación de su identidad social;
- 2 - Documentar la participación (motivos, grados, proceso y impacto) de las muxes-mujeres en grupos, colectivos y asociaciones (*Binni Laanu*, Las Intrepidas contra el Sida) qué luchan por mejorar sus condiciones de vida;
- 3 - Analizar cómo la participación de las muxes-mujeres en la acción colectiva afecta a la tolerancia social (familiar y social) frente ellas.

Se me informó de que se me pide participar a una entrevista individual cuyos datos serán analizados en el contexto de una investigación cualitativa feminista.

Natura de la participación solicitada:

La participación a esta búsqueda implica una entrevista de búsqueda de una duración que no debería exceder una hora. Será registrada y el lugar donde se efectuara habrá sido objeto de un acuerdo entre usted y la estudiante , en tanto que el lugar escoge pueda permitir la confidencialidad de las declaraciones cambiadas.

Los temas cubierto en el marco de esta entrevista son los siguientes;

- 1- La expresión de las transformaciones de identidad del muxe
- 2- Mas específicamente la participación de las muxes-mujeres en acciones colectivas
- 3- Los efectos al plano familiar de la participación de la muxe-mujer en acciones colectivas.
- 4- Los efectos de la participación de la muxe-mujer en acciones colectivas sobre el grado de tolerancia de la sociedad de Juchitán

Las medidas tomadas para asegurar su confidencialidad y anonimato:

- La estudiante-investigadora y su directora se comprometen a la confidencialidad que puede llevar a su identificación.
- Las Únicas que tendrán acceso al material recogido de entrevista son la estudiante-investigadora y su directora.
- Los registros, las transcripciones y las notas relativas a la entrevista serán conservados en un lugar encerrado y borrados hasta el fin de la búsqueda, es decir en el momento del depósito final de búsqueda.
- Los datos de entrevista únicamente serán utilizados a los fines de la presente búsqueda. La estudiante-investigadora podrá utilizar extractos de esta entrevista para la redacción de su informe.

El anonimato:

- No hay ninguna posibilidad que usted pudiera ser identificada.
- En el momento de la nueva transcripción de las entrevistas, lo mismo que en el marco de la redacción del informe, seudónimos serán atribuidos a las fiadoras. Además, todas las informaciones que podrán llevar a la identificación de las participantes serán eliminadas por la transcripción de las entrevistas y de la redacción del informe.

Los derechos de la participante

- Su participación a esta búsqueda es voluntaria y no será objeto de ninguna remuneración bajo alguna forma que sea.
- Usted es libre de no responder a una cuestión y de poner fin a su participación a esta entrevista en todo tiempo, sin que esto atente contra usted.
- A cada momento usted también podrá retirarse del estudio.

Las ventajas de su participación a la búsqueda

- Participando en este estudio usted tendrá la oportunidad de hacer saber la realidad de las muxe “vestidas” de Juchitán.
- Usted tendrá la oportunidad de dar a entender cómo su participación a acciones colectivas le permite afectar la tolerancia social (familiar y social) a su respecto.
- Eventualmente la difusión, en Quebec (Canada), de los resultados de esta búsqueda podrán contribuir haciendo conocer la realidad de las muxe-mujeres de Juchitán a grupos minoritarios que sufren discriminaciones sobre bases de identidad sexual y de género similares (personas transgéneros, indígenas, etc.)

Inconvenientes o riesgos atados a su participación:

- Eres informada que su participación a esta búsqueda no contenga ningún riesgo conocido.
- En caso de que serías perturbada de una manera o de otra por su participación al estudio, y si usted lo desea usted podrá ponerse en contacto con la estudiante-investigadora, María-Eva Gauvin o todavía ponerse en contacto con su directora, María Nengeh Mensah. Usted podrá también usted dirigirse a la asociación de

sosten a la salud de la familia, *Programa Gente Joven* (MEXFAM), situado a Juchitán (tel: 9717025820).

- Además, toda queja, crítica donde demanda de informaciones podrán ser enviadas a la estudiante-investigadora o a su directora de búsqueda. Si su queja no puede ser ajustada usted puede hacer valer su derechos directamente cerca del Comité siguiente;

CIÉR.

**Université du Québec à Montréal,
Case postale 8888, succursale Centre-ville,
Montréal (Québec) H3C 3P8, Canada.**

Su firma bajo este formulario significa que usted se informó de este documento y que usted comprendió las informaciones que se le han sido consagradas.

Firma de la persona entrevistada

Fecha

Firma de la estudiante-investigadora

Fecha

BIBLIOGRAPHIE

- Adam, Barry. D. 1998. « Theorizing Homophobia », *Sexualities*, vol. 1, no 4, p. 387-404.
- Ambroise, Bruno. 2008. Les conditions de la performativité et l'efficacité des actes de langage: Réponse à Judith Butler, en passant par Derrida. Poitiers En ligne. http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/33/83/50/PDF/Les_conditions_de_la_performativite_-_reponse_a_Butler.pdf. Consulté le 9 juillet 2010.
- Amoroso, Maria Ines. 2000. « Juchitán, la ciudad de las mujeres », *DUODA Revista de Estudios Feministas*, no 19, p. 167-171.
- Arborio, Anne-Marie et Pierre Fournier. 2005. L'enquête et ses méthodes. L'observation directe. Paris: Colin, 127 p.
- Atkinson, Paul et Martyn Hammersley. 1994. « Ethnography and Participant Observation », p. 248-261, dans *Handbook of Qualitative Research*, (dir.) Norman, K.D. et Y.S. Lincoln, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Baril, A. 2005. *Judith Butler et le féminisme postmoderne: analyse théorique et conceptuelle d'un courant controversé*, Mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 241 p.
- , 2010. « Privilèges cissexuels: une analyse des prémisses des critiques de la transsexualité », Texte inédit de communication présentée dans le cadre du colloque *Categorising Sex* organisé par la *Canadian Society for Women in Philosophy* (CSWIP)/Association canadienne de philosophie (ACP), Congrès des sciences humaines de la FCSH du 30 mai au 2 juin 2010, Université Concordia, 31 mai.
- Bartolo, Eli. 2009. « Eli Bartolo, el intrépido no intrépida. Una autoentrevista y a manera de inconclusión ». *Beeu huiini'- Luna Creciente* (Juchitán), Avril, p. 2-4.
- , 2010. La comunidad Muxhe Joven del Istmo, excluidos de la educación formal. *El Sur*. Juchitán, En ligne. http://www.elsurdiario.com.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=6667:la-comunidad-muxhe-joven-del-istmo-excluidos-de-la-educacion-formal-&catid=42:rokstories&Itemid=102. Consulté le 16 mai 2010.
- Bastien Charlebois, Janik. 2009. *Virilité en jeu: Les garçons adolescents et l'homosexualité masculine*, Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 322 p.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (dir. Publ.).1997a. *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 344 p.

- , 1997b. « Los Muxe's, El tercer Sexo », Chap. dans *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, p. 279-311, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, .
- Bernier, Mélina. 2007. *L'intervention sociale face aux travailleuses du sexe: résistance et mobilisation en regard des analyses dominantes de la prostitution au Québec*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, ? p.
- Bourcier, Marie-Hélène. 2001. « Foucault et après: théorie et politiques queers, entre contre-pratiques et politiques de la performativité », Chap. dans *Queer zones : politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, p. 175-194. Paris: Éditions Amsterdam/Multitudes.
- Brossard, Louise. 2005. « Trois perspectives lesbiennes féministes articulant le sexe, la sexualité et les rapports sociaux de sexe: Rich, Wittig, Butler », Coll. « Les Cahiers de l'IREF », no 14, Institut de recherches et d'études féministes, Montréal, Université du Québec à Montréal, 165 p.
- Butler, Judith. 2005 [1990]. *Trouble dans le genre: pour un féminisme de la subversion*. Paris: La Découverte, 283 p.
- Campbell, Howard. 1993. « Tradition and the New Social Movements The Politics of Isthmus Zapotec Culture ». *Latin American Perspectives*, Vol. 20, no 3, p. 83-97.
- Campbell, Howard, Leigh Binford, Miguel Bartolomé et Alicia Barabas. 1993. *Zapotec Struggles Histories, Politics and Representations from Juchitán, Oaxaca*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, 317 p.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. 1998. « Nous faisons partie d'une tradition »: 80 p. En ligne. <http://www.2spirits.com/personnesbispirituellesfrancais.pdf>. Consulté le 17 février 2008.
- De Lauretis, Teresa. 2007. « La technologie du genre », Chap. dans *Théories queer et cultures populaires: de Foucault à Cronenberg*, p. 37-61. Paris: La Dispute.
- Delphy (Dupont), Christine. 1970. « L'ennemi principal », *Partisans*, vol. 54-55, p. 157-172.
- Delphy, Christine. 2001. *L'ennemi principal, tome 2: Penser le genre*, Paris: Éditions Syllepse, Coll. « Nouvelles questions féministes », 389 p.
- Descarries, Francine. 1998. « Le projet féministe à l'aube du XXI^e siècle: un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens ». *Cahier de recherche sociologique*, no 30, p. 179-210.
- De Sève, Micheline. 1995. « Invitation à 'co-partager' le pouvoir ». Dans Évelyne Tardy (dir.). *Femmes et pouvoir*. Coll. « Cahiers réseau de recherches féministes », no 2. Montréal, Université du Québec/Institut de recherches et d'études féministes: p. 63-75.
- Désy, Pierrette. 1978. *L'homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord)*: Coll. « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, UQAC: 57 p. En ligne.

http://classiques.ugac.ca/contemporains/desy_pierrette/homme_femme_berdache/homme_femme_berdache.pdf. Consulté le 3 mai 2010.

- Devenport, Hazel Gloria. 2006. *Analizan prevención del VIH en población trans de Mexico* ». *Anodis.com*. En ligne. <http://anodis.com/nota/8252.asp>. Consulté le 12 mars 2010.
- Domínguez-Ruvalcaba, Héctor. 2009. « From Fags to Gays: Political Adaptations and Cultural Translations in the Mexican Gay Liberation Movement ». Chap. dans *Mexico reading The United States*. p. 116-134. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Dorlin, Elsa. 2008. *Sexe, genre et sexualités*. Paris: Presses Universitaires de France, 153 p.
- Dorvil, Henri, et Robert Mayer. 2001. « Problèmes sociaux et recherches sociales », Chap. dans *Problèmes sociaux Tome I - Théories et méthodologies*, p. 265-275. Montréal: Presses de l'Université du Québec.
- Freire, Paulo. 1993 [1970]. « Chapter 3 ». Chap. dans *Pedagogy of the Oppressed*, Freire Paulo, p. 87-124. New-York: Continuum.
- Gamson, Joshua. 1995. « Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma ». *Social Problems*. Vol. 42, no 3, p. 390-407.
- Gauvin, Marie-Eve. 2009a. « Rencontre avec les muxes-femmes activistes de Juchitán, Mexique », document de communication dans le cadre du colloque *La recherche communautaire: des savoirs engagés*. Paris 1^{er} et 2 octobre 2009. En ligne. <http://www.aides.org/node/71>. Consulté le 9 septembre 2010.
- . 2009b. « Exercice réflexif sur ma recherche sur le terrain: une rencontre avec les muxes-femmes activistes de Juchitán au Mexique ». *Féminétudes: féminismes et diversité culturelle*, vol. 14, no 1, p. 16-23.
- . 2009c. « Ni homme, ni femme, Muxes-femmes; transformations du 3^{ème} genre dans la société zapotèque de Juchitán au Mexique », Communication présentée dans le cadre de la conférence-midi de l'IREF *Transidentités et analyses féministes : quelques aspects distinctifs entre la communauté transsexuelle au Québec et la communauté muxe (3^e genre) de Juchitán au Mexique* (conjointement avec Alexandre Baril), Conférence-midi organisée par l'Institut de recherches et d'études féministes, Université du Québec à Montréal, 5 novembre.
- Gómez Regalado, Amaranta. 1999. « Frente Comùn contra el Sida », dans *Hands accross the World: An Indigenous Peoples Forum: Blue Moon Consulting*. En ligne. http://www.linkup-connexion.ca/catalog/prodImages/042805115703_329.pdf. Consulté le 18 novembre 2007.
- . 2004. « Transcendiendo ». *Desacatos*, En ligne. p. 199-208. <http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/15-6%20Indexado/3%20Testimonio%201.pdf>. Consulté le 11 mai 2008

- Gómez Suárez, Águeda. 2008. « Matriarcados, Ethnicidad y Sistemas sexo/género Analógicos y Digitales: Los Bijagós (Guinea Bissau) y los Zapotecas (México) ». Vigo: Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo, 160 p.
- Gosling, Maureen et Ellen Osborne. 2000. *Blossoms of fire*. 16 mm, coul., 74 min. USA. IMDBpro.
- Guba, Egon G., et Yvonne S. Lincoln. 1994. « Competing paradigms in qualitative research ». Dans *Handbook of Qualitative Research*, (dir.) N.K. Denzin et Y.S. Lincoln, p. 105-117. Thousand Oaks: Sage.
- Guillaumin, Colette. 1978a. « Pratique du pouvoir et idée de Nature: 1. L'appropriation des femmes ». *Questions féministes*, vol. 2, p. 5-30.
- Henríquez, Patricio. 2002. *Juchitán des folles*. 16 mm, coul., 64 min. Chili, Canada, Macumba International inc.
- Herdt, Gilbert. 1997a. « Same Sex Different Cultures ». Oxford: Westview Press, 204 p.
- , 1997b. « Third Genders, Third Sexes ». Dans *A Queer World, The Centre for Lesbian and Gay Studies Reader*, (dir.) Martin Duberman, p. 100-107. New York et London: New York University Press.
- Hirata, Hélène, et Danièle Kergoat. 2007. « Division sexuelle du travail professionnel et domestique. Evolution de la problématique et paradigmes de la "conciliation" », Texte de communication présentée dans le cadre du *Seminário internacional mercado de trabalho E Gênero: Comparações*, organisé par la *Fondation Carlos Chagas du 9 au 12 avril, Rio de Janeiro*, En ligne. http://www.fcc.org.br/seminario/HIRATA_KERGOAT.pdf, Consulté le 15 octobre 2009.
- Islas, Alexjandra. 2005. *Muxes: Auténticas, intrépidas, y buscadoras de peligro*. 16 mm. coul. 105 min. Mexico, Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE).
- Jarry, Anna *et al.*. 2006. « Quelques réflexions sur le rapport des jeunes chercheuses féministes à leur terrain. (chantier) ». *Terrains & Travaux*, vol. 1, no 10, p. 177-193.
- Jerez Henríquez, Bárbara. 2006. « La resistencia al Plan Puebla Panamá en el Istmo de Tehuantepec, México: Construyendo un modelo de desarrollo desde las bases ». Texte de communication dans le cadre du VII Congreso Latino-Americano de Sociología Rural, du 20 au 24 novembre 2006. En ligne. http://www.alasru.org/cdalasru2006/poncompletascd.htm?id=54392998&pageid=r&mode=ALL&n=0& charset =windows-1252&bcd=%F7&query=Tuhantepec#GT_29. Consulté le 9 mai 2010.
- Kergoat, Danièle. 2001. « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion ». *Actuel Marx*, vol. 30, p. 85-100.
- Kraus, Cynthia, Céline Perrin, Séverine Rey, Lucie Gosselin et Vincent Guillot. 2008. « À qui appartiennent nos corps? Féminisme et luttes intersexes ». *Nouvelles questions féministes*, vol. 27, no 1, p. 4-15.
- Lacombe, Philippe. 2008. « Les identités sexuées et 'le troisième sexe' à Tahiti ». *Cahiers du genre*, no 45, p. 177-197.

- Lamoureux, Diane. 1998. *Les limites de l'identité sexuelle*. Montréal : Les Éditions du remue-ménage, 196 p.
- Lamoureux, Jocelyne. 2001. « Marge et citoyenneté ». *Sociologie et sociétés*, vol. 33, no 2, p. 29-47.
- , 2008. « Paroles dérangeantes, scènes inédites, subversion égalitaire: Réflexions sur la subjectivation politique ». Dans *Vivre à la marge: Réflexions autour de la souffrance sociale*, (dir.) Louise Blais, p. 213-240. Québec: Presse de l'Université Laval.
- Laperrière, Anne. 2003. « L'observation directe ». Dans *Recherche sociale: de la problématique à la collecte de données*, (dir.) Benoît Gauthier, p. 269-292. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Lhomond, Brigitte. 1991. « Mélange des genres et troisième sexe ». Dans *Sexe et genre: de la hiérarchie entre les sexes*, (dir.) Marie-Claude Hurtig, Kail Michèle, Rouch Hélène, p. 109-114. Paris: CNRS.
- Love, Ariel. 2009. « Gender variations in Mesoamerica ». En ligne. http://www.transgender.org/atsww/Transgender%20People%20in%20the%20Cultures%20of%20the%20World/Indigenous%20Americans/mesoamerica_transgender.htm. Consulté le 10 mai 2010.
- Mathieu, Nicole-Claude. 1989. « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre ». Dans *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, (dir.) Daune-Richard et al., p. 109-148. Aix-en-Provence: CÉPUF.
- , 1991. « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques », Dans. *Sexe et Genre : De la hiérarchie entre les sexes*, (dir.) M.C. Hurtig, M. Kail et H. Rouché, p. 69-79. Paris: Éditions du CNRS.
- , 1999. « Le Sexe social ». Dans *Le sexe, Sciences et Avenir*, p. 64-73. Paris: Maisonneuve et Larose. En ligne. <http://books.google.ca/books?id=Nx5oY5PuRP8C&printsec=frontcover&hl=fr#v=onepage&q&f=false>.
- Mayer, Robert, et Francine Ouellet. 1991. *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, Gaëtan Morin Éditeur. Boucherville, 537 p.
- Mayer, Robert, Francine Ouellet, Marie-Christine Saint-Jacques, Aniel Turcotte et al. 2000. *Méthodes de recherche en intervention sociale*, Gaëtan Morin Éditeur. Boucherville, 409 p.
- Meneses Velásquez, Marina. 1997. « El camino de ser Mujer en Juchitán ». Dans *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, (dir.) Veronika Bennholt-Thomsen, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, p. 99-125. Oaxaca: Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Mensah, Maria Nengeh. 2005. *Dialogues sur la troisième vague féministe*. Montréal: Les Éditions du remue-ménage, 247 p.

- Mesure, Sylvie, et Patrick Savidan (sous publ.). *Dictionnaire des sciences humaines*. Sous « Tolérance », p.1161-1163, Paris : Presse de l'Université de France.
- Miano Borruso, Marinela. 2001. « Genero y homosexualidad entre los Zapotecos del istmo de Tuhantepec, el caso de los muxe ». *Investigaciones sobre sexualidad*. En ligne. <http://isisweb.com.ar/muxe.htm#Principio>. Consulté le 14 octobre 2007.
- , 2002. *Hombre, mujer y muxe en el istmo de Tehuantepec*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 230 p.
- , 2003. *Caminos inciertos de las masculinidades*. México: CONACYT INAH, 360 p.
- , 2010. « Muxe': "nuevos liderazgos" y fenómenos mediáticos ». *Revista Digital Universitaria*, vol. 11, no 9, p. 1-15. En ligne. <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num9/art87/art87.pdf>. Consulté le 4 janvier 2010.
- Miano Borruso, Marinela, Bartolo marcial, Eli, Gomez Suárez, Águeda. 2009. « Generos, sexualidad y ethnia vs Globalización. El caso de los muxe entre los zapotecas del Istmo, Oax. ». Texte de communication dans le cadre du XV Colloque Internacional d'anthropologie physique Juan Comas, du 18 au 23 octobre 2009. En ligne. http://webs.uvigo.es/etnicsexualidad/wp-content/uploads/2009/12/PONENCIA_COMAS_2009.pdf
- Miles, Matthew. B., et A. Mickeal Huberman. 2003. « Codes et codages ». Chap. dans *Analyse des données qualitatives*, p. 109-133. Paris: De Boeck University.
- Mongeau, Pierre. 2008. Réaliser son mémoire ou sa thèse : Côté jeans & côté tenue de soirée, Québec : Presses de l'Université du Québec, Québec, 145 p.
- Moro, Braulio. 2002. Dollar, Mexique et « Jaguars » centraméricains: Une recolonisation nommée "plan Puebla-Panamá". *Le Monde diplomatique*. Décembre.
- Müller, Christa. 1997. « Amor entre Mujeres en una sociedad centrada en la mujer ». Dans *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, (dir.) Verónica Bennholdt-Thomsen, p. 261-278. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Nadal, Marie-Josée. 2001. *Les Mayas de l'oubli Genre et pouvoir: les limites du développement rural au Mexique*. Outremont: Logiques, 268 p.
- Namaste, Viviane. 2000. « Tragic Misreadings: Queer Theory's Erasure of transgender Subjectivity ». Chap. dans *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and transgendered People*, p. 9-23. Chicago: The University of Chicago Press.
- Noël, Lise. 1991. *L'Intolérance une problématique générale*. Montréal: Boréal, 308 p.
- Ollivier, Michèle, et Manon Tremblay. 2000. *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*. Paris: L'Harmattan, 256 p.
- Parent, Colette et Chris Bruckert. 2010. « Le débat actuel sur le travail du sexe ». Chap. dans *Mais oui c'est un travail, Penser le travail du sexe au-delà de la victimisation*, p.7-28. Québec: Presses de l'Université du Québec.

- Pecheur, Julie. 2004. « Third gender (Muxe) in Mexico. enlGender ». Dans *Helen Boyd Journal of gender and trans issues*. New York: OaxacaTimes. En ligne. <http://www.myhusbandbetty.com/2004/05/28/third-gender-muxe-in-mexico/>. Consulté le 20 avril 2010.
- Preciado, Beatriz. 2003. « Multitudes queer: Notes pour une politique des "anormaux" ». *Multitudes*, vol. 2, no 12, p. 17-25.
- Quivy, Raymond, et Luc Van Campenhoudt. 2006. *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris: Dunod, 256 p.
- Rich, Adrienne. 1984. « Compulsory Heterosexuality and lesbian Existence ». Dans *The Woman Identified Woman*, (dir.) Trudy Darty and Sandee Potter, p. 119-148. Palo Alto: Mayfield.
- Rubin, Gayle. 1998 [1975]. « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre ». *Cahier du Cedref*, no. 7, p. 3-80.
- Rubin, Gayle S., Judith Butler et Éliane Sokol. 2002. *Marché au sexe*. Coll. « Grands classiques de l'érotologie moderne ». Paris: Epel, 175 p.
- Saladin d'Anglure, Bernard. 1985. « Du projet « PAR.AD.I au sexe des anges: notes et débats autour d'un «troisième sexe ». Coll. « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, UQAC. 67 p. En ligne. http://classiques.uqac.ca/contemporains/saladin_danglure_bernard/du_projet_paradi_sexe_des_anges/du_projet_PARDI.pdf. Consulté le 10 octobre 2009.
- , 1986. « Du foetus au chamane la construction d'un 'troisième sexe' inuit ». *ÉTUDES/INUIT/STUDIES*, vol.10, no 1-2, p. 25-113.
- , 2006. « Réflexions anthropologiques à propos d'un '3e sexe social' chez les Inuit », Coll. « *Les Classiques des sciences sociales* », Chicoutimi, UQAC : 32 p. En ligne. http://classiques.uqac.ca/contemporains/saladin_danglure_bernard/reflexion_3e_sexe_inuit/3e_sexe_social_inuit.pdf. Consulté le 3 mai 2010.
- Scott, Joan W. 1988. « Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism », *Feminist Studies*, vol. 14, no 1, p. 32-50.
- Stanley, Liz. 1990. « Feminist Praxis and the academic mode of production : an editorial introduction », Chap. dans *Feminist Praxis: research, theory and epistemology in feminist sociology*, p. 3-19. London: Routledge.
- Stephen, Lynn. 2002. « Gender, Sexuality, and Same-Sex Desire in Latin America ». *Latin American Perspectives*, vol. 29, no 2, p. 41-59.
- St-Hilaire, Colette. 1995. « Le féminisme et la nostalgie des grands récits ». *Cahiers de recherche sociologique*. Critiques féministes et savoirs, no 23, p. 79-103.
- , 1998. « Crise et mutation du dispositif de la différence des sexes: regard sociologique sur l'éclatement de la catégorie sexe ». Dans *Les limites de l'identité sexuelle*, (dir.) Diane Lamoureux, p. 57-86. Montréal: Éditions du remue-ménage.
- , 2006. « Planète queer et politique de la multitude ». *Conjonctures*. Drôle de genre, no 41-42, p. 13-32. En ligne. <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys11/libre/colette.htm>. Consulté le 15 octobre 2008.

- Swier, Mark. 2006. «“Other Loves” in the “Other Campaign”: Oaxaca’s Queer Community Looks for Common Ground with the Latest Phase of Zapatista Struggle» *The Narco News Bulletin*. En ligne. <http://www.narconews.com/issue40/article1691.html>. Consulté le 19 novembre 2007.
- Tabet, Paola. 2004. *La grande arnaque: sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. Coll. « Bibliothèque du féminisme ». Paris: L'Harmattan, 207 p.
- Théroux-Séguin, Julie et Line Chamberland . 2009. « Sexualité lesbienne et catégories de genre », *Genre sexualité et société*. no. 1 En ligne. <http://gss.revues.org/index772.html>. Consulté le 18 décembre 2009
- Toupin, Louise. 1998. « Les courants de pensée féministe », Coll. « *Les classiques des sciences sociales* »: Chicoutimi, UQAC: 34 p. En ligne. http://classiques.uqac.ca/contemporains/toupin_louise/courants_pensee_feministe/courants_pensee.html, Consulté le 12 novembre 2008.
- Touraine, Alain. 1984. *Le retour de l'acteur essai de sociologie*, Paris: Fayard, 349 p.
- , 1997. *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris: Fayard, 540 p.
- , 2000. *Sociologie de l'action essai sur la société industrielle*, Nouv. éd. ent. rev. Paris: Éditions du Seuil, 475 p.
- , 2006. *Le monde des femmes*, Paris: Fayard, 245 p.
- Turcotte, Louise. 1998. « Itinéraire d’un courant politique : le lesbianisme radical au Québec ». Dans *Sortir de l'ombre : histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, (dir.) Irène Demczuk et Frank W.Remiggi, p. 363-398. Montréal: VLB.
- Wittig, Monique. 1980. « La pensée Straight ». *Questions féministes*, vol. 7, p. 45-53.